

Een straatpastor leest Bonhoeffer met Deleuze



Exposure en vluchtlijnen in het Rotterdamse wijkpastoraat

Bart Starreveld, april 2016
Systematische theologie
Protestantse Theologische
Universiteit

Begeleidend docent: prof. dr. F. de
Lange. Beoordelaars: prof. dr. R.H.
Reeling Brouwer en dr. A. van der
Kooi

Woord vooraf

De inhoud van deze thesis is tot stand gekomen tijdens mijn werk vanaf 2010 als straatpastor. In dat jaar heb ik mijn tweede theologie-studie afgerond aan Windesheim in Utrecht. In mijn twintiger jaren had ik al theologie gestudeerd in Leiden, Apeldoorn en Utrecht. Met name de studie in Leiden heeft bij mij de combi van theologie en filosofie en ook psychologie teweeg gebracht. Het toenmalige doctoraal theologie kwam niet ten einde als gevolg van het verscheiden van mijn begeleidend docent van destijds en omdat ik inmiddels werkte in de journalistiek.

Tijdens de HBO-opleiding bij Windesheim heb ik gekozen voor het studieprofiel dat zich toelegt op het raakvlak van theologie en samenleving, onder leiding van de docent Marchien Timmerman. Gedurende twee jaar heb ik stage gelopen bij Fokje Wierdsma in het wijkpastoraat Rotterdam-Zuid in Bloemhof. De studie rondde ik af bij Theo van Leeuwen met een scriptie over pastoraat aan geïsoleerde mensen in achterstandswijken. Na de opleiding kwam ik aanvankelijk te werken in Rotterdam-Lombardijen bij het Pastoraat Oude Wijken. Samen met mijn collega Helma Hurkens heb ik het wijkpastoraat Lombardijen uitgebouwd. Zowel in Bloemhof als in Lombardijen maakte exposure vast onderdeel uit van het werk. Mijn exposure is verder ontwikkeld in trainingen van het Trainings Centrum Kor Schippers in Rotterdam onder leiding van Herman IJzerman. Intussen werkte ik ook als kerkelijk werker in PKN-wijkgemeente Open Hof in Rotterdam-Ommoord.

Tijdens de exposure in het werk op de genoemde werkplekken werd ik teruggeworpen op mijn eigen spiritualiteit. In het werk deed ik een grote veelheid van ervaringen op, variërend van onschuldig tot schokkend. Aanvankelijk merkte ik dat ik herhaaldelijk terechtkwam in een situatie waarin gebeurtenissen alleen maar over mij heen stormden. Ik merkte moeilijk een aanknopingspunt voor presentie of interventie te kunnen vinden. 'Wat gebeurt hier nou eigenlijk?', werd mijn voornaamste vraag. Gevolgd door: 'Hoe moet het nou verder?'. Een herkenbare vraag voor pastores en ik ging op zoek naar herkenning van andere theologen. In Bonhoeffer vond ik een theoloog die in benarde omstandigheden overeind gebleven is. Ik had al heel lang het denken van Bonhoeffer in het vizier, een relatie die intensiever werd in de tijd in december 2004 dat ik een hartinfarct doormaakte. Na die tijd onderging mijn spiritualiteit een metamorfose. Tijdens mijn werk in het wijkpastoraat ging ik opnieuw bij Bonhoeffer te rade om erachter te komen wat zijn teksten voor mij konden betekenen in situaties waar elementaire menselijkheid ver te zoeken is.

Op zeker moment merkte ik dat in elke situatie in mijn werk, hoe moeilijk ook, steeds iets gebeurt. Het maakt niet uit wat, er gebeurt iets. Daarmee ging ik reflecteren over 'gebeuren', omdat 'gebeuren' altijd doorgaat. Hoe komt het dat er altijd iets gebeurt? Die vraag bleef terugkomen, maar na lang piekeren en zoeken kwam ik bij Deleuze terecht. In al zijn teksten komt steeds weer en in allerlei vormen de vraag naar 'het gebeuren' aan de orde. In zijn concept 'gebeuren' vond ik een punt in mijn beleving waarop ik steeds weer terugkom om het werk te beginnen. Maar waar brengen de teksten van Bonhoeffer mij als ik vanuit het concept 'gebeuren' in het afgebeelde schilderij *De armen en het geld* uit 1882 van Vincent van Gogh stap, de wereld inkijk en met mensen omga? Kortom: wat zie ik in de exposure als ik Bonhoeffer lees met Deleuze? De hoofdvraag van de thesis in zijn biografische context.

Dank wil ik uitspreken aan allen die mij ondersteund hebben in mijn worden tot wie ik ben.

Inhoudsopgave

Woord vooraf	2
Inleiding	6
Onderwerp, probleemstelling, doelstelling en vragen	6
De ' <i>route architecturale</i> ' van de thesis	7
Hoofdstuk 1: John en Adham en de pastor - een pastorale casus	11
John en de Stones	
Hoofdstuk 2: Exposure bij Herman IJzerman	14
2.1 Gesprekken met Herman IJzerman	14
2.2 Leefwereld	14
2.3 Ontvangen en geraakt worden	15
2.4 Ontregeling	15
2.5 Spiegeling	16
2.6 Het 'lege moment'	16
2.7 Ontvankelijkheid	16
2.8 Nieuwsgierig	17
2.9 Reflectie	17
Hoofdstuk 3: Exposure bij Deleuze & Guattari	18
3.1 Inleiding	18
3.2 Fasen van exposure bij Deleuze	18
3.3 Exposure en ervaring	19
3.4 Exposure als contact met <i>het on-eindige</i>	19
3.5 Een concept is intense presentie	20
3.6 Concept als uitkijkpost	21
Hoofdstuk 4: Het concept 'vluchtlijn' bij Deleuze	24
4.1. <i>Deleuze in vogelvlucht</i>	24
4.2 Krachten	24
4.3 Assemblage en machine	25
4.4 Verlangen en strata	26
4.5 Rizomatiek	26
4.6 Immanentie	27
4.7 Vluchtlijnen	28
4.8 Volgen	29

Hoofdstuk 5: 'Der leidende Gott' - exposure bij Bonhoeffer	30
<i>5.1 Inleiding: Exposure heeft zicht op lijden</i>	30
<i>5.2 Het concept 'der leidende Gott' in de brieven</i>	31
5.2.1 Bonhoeffers document van exposure	31
5.2.2 'Weltliche Interpretation'	32
5.2.3 'Tiefe Diesseitigkeit'	32
Hoofdstuk 6: De lijdende God - Het concept tussen de Joodse traditie en Bonhoeffer	34
<i>6.1 Inleiding</i>	34
<i>6.2 De lijdende God in het rabbijnse denken</i>	34
6.2.1 De Naam van God in talmoedische teksten	35
6.2.2 Kenosis bij Chaim van Volozhin	35
<i>6.3. Het concept in meerdere verbindingen bij Bonhoeffer</i>	37
6.3.1 Gods onmacht	37
6.3.2 Leven is 'Diesseitigkeit'	37
6.3.3 De vluchtlijn van het 'etsi deus non daretur'	38
<i>6.4 Fazit: 'Er wordt geleden'</i>	39
<i>6.5 'Meer van de Torah houden dan van God'</i>	39
Hoofdstuk 7: De lijdende God - exposure in de theologie	41
<i>7.1 Exposure en God</i>	41
<i>7.2 Theologia crucis</i>	42
Hoofdstuk 8: Vluchtlijnen bij Bonhoeffer: 'Wir sind Wanderer'	44
<i>8.1. Inleiding</i>	44
<i>8.2 'Seid nicht hinterweltlerisch'</i>	45
<i>8.3 'Zoek eerst de vluchtlijn'</i>	45
<i>8.4 Bonhoeffer over 'bidden' en 'doen'</i>	46
8.4.1 'Beten'	46
8.4.1.1 Verbindingen	47
8.4.1.2 'Het andere'	47
8.4.1.3 Multipliciteit	47
8.4.1.4 Breuken	47
8.4.1.5 Pionieren	48
8.4.1.6 Gebed als rizomatische actie	48

8.4.2 'Unter den Menschen'	49
8.4.2.1 Simulacra	49
8.4.2.2 Simulatie	50
8.4.3 'Tun des Gerechten'	50
8.4.3.1 Dubbel ontrecht	50
8.4.3.2 Exposure helpt zichtbaar maken	51
8.5 Bonhoeffer over 'wachten' - 'Warten auf Gottes Zeit'	52
8.5.1 'Kairos' en geweld	52
8.5.2 Metanoia	52
8.5.3 Vluchtlijn	53
8.5.4 Het nieuwe	54
8.5.5 'Gottes Zeit'	55
Hoofdstuk 9: Vluchtlijnen en exposure in het pastoraat in de oude wijken	56
9.1 Inleiding: 'Gebeurtenissen' als kapitaal	56
Intermezzo	56
9.2 'Pastoraat van de vluchtlijn'	57
9.2.1. Virtueel, intensief en actueel	57
9.2.2 Terug naar het 'virtuele' begin	58
9.2.3 Het 'ongedachte' en de vluchtlijn	59
9.3 Deleuzes filosofie van de tijd: 'Chronos' en 'aion'	59
9.3.1 Het verleden en de omkeer	60
9.3.2 De drie syntheses van de tijd	61
9.3.3 Toekomst en vluchtlijn	62
9.3.4 'Er zit een christen in mij': het nieuwe	62
9.4 Bonhoeffers laatste vluchtlijn	63
9.4.1 Gebed	63
9.4.2 'Zonder God'	64
9.4.3 'Diesseitig' en immanent	64
Hoofdstuk 10: Nogmaals de casus	66
10.1 Exposure	66
10.2 Immanentie	66
10.3 Vluchtlijnen vinden	67
10.4 De lijdende God	67
10.5 Verlangen	67
10.6 Wegen banen	68
10.7 Logica van het gebed	68
10.8 Rizoom	69
Conclusies en aanbevelingen	71
Literatuur	74

Inleiding

In deze thesis *Exposure en vluchtlijnen in het Rotterdamse wijkpastoraat* komen drie onderwerpen bij elkaar: de methode van de exposure, het onderwerp 'metanoia' in de brieven van Bonhoeffer uit de gevangenis en het concept 'vluchtlijn' in het denken van de Franse filosoof Deleuze.

Onderwerp, probleemstelling, doelstelling en vragen

Het onderwerp van de thesis is de exposure als werkwijze van het Pastoraat Oude Wijken. De werkers van het Oude Wijken Pastoraat staan met beide benen in de geloofstraditie én in de realiteit. Je kunt die ene realiteit benaderen vanuit het discours van Deleuze, maar ook vanuit het discours van Bonhoeffer in zijn laatste dagen. Het is ook de moeite waard om te observeren of en hoe het pastoraat dat gebaseerd is op exposure ook echt werkt, of het aansluit bij de realiteit van de mensen. In mijn werk ben ik deze drie lijnen - de realiteit van de exposure, Deleuze en Bonhoeffer - gaan combineren en dat leidt tot de inhoudelijke hoofdvraag van de thesis: Wat zie ik in de exposure als ik Bonhoeffer lees met Deleuze? De probleemstelling - de vraag: wat wil ik weten? - van de thesis is: ik wil – gegeven de ervaren¹ samenhang tussen deze drie elementen – weten hoe de precieze samenhang eruit ziet tussen de exposure van het POW, het empirisme van Deleuze en de niet-metafysische accenten in de gevangenisbrieven van Bonhoeffer.

Waarom wil ik dat weten?² Omdat ik de exposure als onderdeel van pastorale theologie wil voorzien van een bredere context, die de werkers in de Oude Wijken kan ondersteunen in reflectie. Aan hen draag ik de thesis op. Mogelijk kan de exposure-in-bredere-context ook een rol spelen in de academische theologie. Door een antwoord op de gestelde vraag wil ik de theoretische plaats en de praktische relevantie bepalen van exposure. Anderzijds is het me ook opgevallen dat de Deleuzianen niet goed raad weten met de theologie, hoewel één van hen³ mij uitgenodigd heeft om als theoloog deel te nemen aan de Rotterdamse Deleuze-kring.

De probleemstelling leidt tot de hoofdvraag van het onderzoek: Onder welke voorwaarden is het mogelijk de stelling nader te onderbouwen, dat exposure te zien valt als een *conditio sine qua non* voor een Anno 2016 maatschappelijk relevante beoefening van theologie? Ik verzamel de onderbouwing langs een 'route architecturale'⁴ die in hoofdlijnen is opgebouwd uit vier deelvragen: 1. Hoe werkt exposure? 2. Wat draagt Deleuze bij aan exposure? 3. Wat draagt Bonhoeffer bij aan exposure? 4. Hoe ziet de synthese eruit van de onder 1, 2 en 3 gevonden resultaten?

¹ Ik kan op dit punt ook zeggen: de 'hypothetische' samenhang.

² De doelstelling van de thesis.

³ Dr. Piotrek Świątkowski en prof. dr. Henk Oosterling uit Rotterdam hebben me goed op weg geholpen met de Deleuze-studie. Zie <http://www.ru.nl/ptrs/cccp/about-cccp/associatedmembers/oud-leden/piotrek-wi-tkowski/>.

⁴ Een gebouw is om doorheen te lopen, vond de architect Charles-Édouard Jeanneret-Gris (1887-1965), pseudoniem *Le Corbusier*, om zodoende indrukken op te doen en te verwerken. Hij noemde de gang die zorgt voor de beleving van de verschillende onderdelen van een gebouw de '*route architecturale*'. Hij wilde aandacht vragen voor het ontwerp van een gebouw vanuit de beweging van de mens door de ruimte. Ik vraag de lezer om de 'route architecturale' van de thesis te volgen.

De 'route architecturale' van de thesis

In de exposure in het wijkpastoraat tref ik als werker vaak menselijk lijden aan. Om dat duidelijk te maken begint de thesis in hoofdstuk 1 met de casus van John en Adham⁵. Het leven van John wordt gekenmerkt door lijden en hij verkeert biografisch en sociaal-maatschappelijk in nood. Adham helpt mij als vrijwilliger in de pastorale omgang met John.

De buurtbewoner John doet een beroep op mij als straatpastor. Hij loopt het kerkgebouw binnen en betreft mij op die plaats in zijn haperende zingeving. De biografie van John is vastgelopen als gevolg van gebeurtenissen in zijn leven. Wil ik intensief en extensief recht doen aan hem, dan moet ik mij als pastor en als mens verhouden met zijn lijden. Om deze verhouding te realiseren hebben de werkers in het Pastoraat Oude Wijken onder leiding van Herman IJzerman de methode van de exposure ontwikkeld. Hoofdstuk 2 gaat over de exposure als 'Haltung' die in het Rotterdamse wijkpastoraat is ontwikkeld en daarover spreek ik regelmatig met IJzerman en andere vakgenoten. Maar exposure is ook te vinden in het empirisme van Deleuze en daarover gaat hoofdstuk 3. Naar mijn idee zie je in de laatste teksten van Bonhoeffer ook sporen van exposure.

In het empirisme van Deleuze komt het concept van de 'vluchtlijn' - zeker niet te verwarren met 'uitvlucht' of ander vluchtgedrag - naar voren. Om het concept in zijn samenhang te introduceren is het wenselijk om een beknopte synopsis te geven van het totale werk van Deleuze. Daarin wordt duidelijk welke rol het concept van de vluchtlijn speelt in zijn denken. Dit komt aan de orde in hoofdstuk 4.

Bonhoeffer ziet in het concept van 'der leidende Gott' het meest wezenlijke van de christelijke traditie. Hij focust met name in de laatste brieven op de samenhang tussen het lijden van God en het lijden van de mens. Het religieuze spreken over God en lijden was voor hem geen optie meer, maar hoe het dan wél moest was nog niet helder. Het is niet onwaarschijnlijk dat exposure in zijn gevangenschap hem extra bepaald heeft bij de nieuwe optiek van het concept van 'der leidende Gott'. Deze samenhangen komen aan de orde in hoofdstuk 5.

Bonhoeffer beweegt zich met het concept van 'der leidende Gott' in lijn met de rabbijnse traditie. Om erachter te komen hoe zijn woorden zouden kunnen werken is het nodig om áchter de overdekking door religieuze clichés terug te grijpen naar de rabbijnse essentie ervan. De rabbijnse traditie is immers begonnen met de verwoording in een destijds nieuwe taal van het menselijk leven en zijn lotgevallen. Door terug te gaan naar de rabbijnse schepping van de bijbelse taal kan het 'gebeuren' zichtbaar worden dat in de rabbijnse concepten van het gebed en het Rijk van God present gehouden wil worden. Dat 'gebeuren' kan vervolgens, precies omdat het 'gebeuren' is, benaderd worden met het werk van Deleuze. Deleuze wilde met zijn werk naar eigen zeggen alleen maar verduidelijken wat 'gebeuren' is. Hoofdstuk 6 gaat na welke plaats het concept van 'de lijdende God' bij Bonhoeffer en de rabbijnse traditie inneemt.

Hoofdstuk 7 beschrijft de exposure als de uitkijkpost van een theologia crucis. De exposure brengt je aan de oppervlakte of de huid van de dingen en de mensen, daar waar 'het'

⁵ De namen zijn gefingeerd, de verhalen zijn echt.

gebeurt. In de exposure kom je erachter hoe de dingen werkelijk zijn, daar verwerk je belevingen tot bewuste ervaringen. In de realiteit van de gevoelige oppervlakte merk je dat exposure de uitkijkpost⁶ en als zodanig de conditie⁷ is van een theologia crucis. De theoloog ondergaat de exposure aan den lijve en daarmee moet hij niet twee zielen in één borst hebben, maar slechts één ziel. In de 'Haltung' van de 'Weite des Herzens' en het medelijden komen elementen van de exposure naar voren. Omdat je de dingen alleen met je hart echt kent kun je het werk van de theoloog in exposure omschrijven als 'theologia crucis'. De theoloog blijft in de modus van dat gevoelige empirisme spreken over God en het beginpunt voor dat spreken ligt in de ervaring van wat de christelijke traditie 'het kruis' noemt.

De ultieme positie of 'Haltung' die je als christen sowieso en zeker ten aanzien van het lijden en dus in de exposure kunt innemen is volgens Bonhoeffer het 'Beten, das Tun des Gerechten und das Warten auf Gottes Reich'. Daarover gaat hoofdstuk 8. Bonhoeffer gebruikt zelf de aanduiding: ons christen-zijn kan 'nur bestaan' uit bidden, het doen van het rechte onder de mensen en het wachten op Gods Rijk. Het woordje 'nur' wijst in de richting van een vluchtlijn. Het hoofdstuk wil laten zien dat in deze woorden zich het patroon van een vluchtlijn aftekent.

Omdat lijden een grenssituatie is, brengt de ervaring van het lijden óf tot ondergang óf tot een existentiële verandering. Dat laatste heet in Bonhoeffers taal 'metanoia' en 'vluchtlijn' in de taal van Deleuze. Een 'vluchtlijn' is geen 'vlucht uit de realiteit', veeleer een onderdompeling of exposure in de realiteit. Exposure is een houding⁸ in het ervaren, waarin de pastor zich in hoge mate ontvankelijk opstelt in zijn omgang met mensen en dingen. De exposure brengt je in een zó nauw contact met de werkelijkheid, dat je op den duur als 'laatste' positie die je kunt innemen de 'gebeurtenissen' overhoudt en verder niets belangrijks. Een vluchtlijn als de zuivere gebeurtenis van metanoia ontstaat als je enerzijds breekt met invloeden die je leven proberen vorm te geven. Anderzijds bouw je een nieuwe verhaallijn op in je leven waarbij alleen je verlangen de motor is.

Hoofdstuk 9 wil aangeven hoe het werk in het wijkpastoraat een toepassing kan zijn van de voorgaande hoofdstukken. Een zwaartepunt ligt in de thematiek van de 'omkeer', van de 'vernieuwing'. Deze thematiek komt bij Deleuze niet alleen aan de orde als 'vluchtlijn', maar ook in zijn filosofie van de tijd. Deze twee begripscomplexen worden in hun samenhang uitgelegd in dit hoofdstuk. Een vluchtlijn vindt zijn oorsprong in wat Deleuze noemt 'het virtuele' en die thematiek loopt uit op zijn filosofie van de tijd. De twee begripscomplexen

⁶ Bonhoeffer schrijft aan Bethge: 'Deine Gabe zu sehen, scheint mir das Wichtigste. Allerdings gerade die Art, wie und was Du siehst. Es ist nicht jenes zudringliche, analysierende, sich in alles hineindrängende, neugierige Sehen, sondern ein klares, offenes, aber ehrerbietigeres Sehen. Dieses Sehen, um das ich - theoretisch - selbst in den Problemen der Theologie bemüht bin...'. Het 'zien' is voor Bonhoeffer in de theologie kennelijk een uitgangspunt. Brief van van 11 augustus 1944. DBW 8, p. 565.

⁷ 'Conditie' is een aanvulling die ik overneem van Akke van der Kooi.

⁸ 'Houding' is mijn vertaling van Bonhoeffers begrip 'Haltung', dat meerdere malen voorkomt in DBW 8. 'Haltung' wijst op het verschijnsel dat je als mens een positie inneemt waarachter je niet meer terug kunt, een 'laatste' positie. In de tekst over 'Beten, das Gerechte tun und warten auf Gottes Zeit' gebruikt Bonhoeffer het woordje 'nur': dit is het laatste wat we nog kunnen. Er zijn altijd krachten die je in die positie brengen. Je kunt naar die krachten kijken in een objectief perspectief, maar ook in een deelnemersperspectief.

vormen - wat mij betreft - de theoretische onderlaag van het werk in het wijkpastoraat in een achterstandswijk. Tenslotte komt ook het verband tussen immanentie en het zijn 'für andere' ter sprake. Hoofdstuk 10 keert terug naar de casus.

Nog een keer een inleiding op de thesis, maar nu anders.

Het werk van het wijkpastoraat verloopt op de manier van een assemblage-lijn⁹. Je kunt het vergelijken met een productie-lijn. Aan het begin van het proces staat het leven van de buurtbewoners, met in hun woongebied een ontvolkt kerkgebouw. De werker komt vanuit dat lege gebouw in hun gebied werken. In de exposure leert hij de mensen uit de buurt kennen en andersom¹⁰. Exposure geeft de meest grondige voeling met een situatie en met de mensen in de situatie. Het meest realistische in een situatie komt aan de orde, voor zover mensen dat zonder bijzondere middelen - wetenschap, therapie - kunnen zien¹¹. Mij is opgevallen dat de methode van de exposure verwant is aan het empirisme van Deleuze en Guattari¹². Door de exposure zien de werker en de mensen in de wijk hoe hun leven werkelijk verloopt, nog los van welke inhoudelijke kleuring ook. De werker is verantwoordelijk voor de filosofische precisie van de exposure.

De werker weet ook dat exposure een methode is om het begin te vinden van een nieuwe weg door het leven. Het begin van die nieuwe lijn is immers het punt dat niet bezet is door welk systeem dan ook, maar dat als punt nog helemaal intern is aan het verlangen van de mens. Het idee van 'de vluchtlijn' om dat te verduidelijken doe ik op bij Deleuze¹³. Ik heb als werker nog andere van diens concepten in de exposure meegenomen, waardoor je als werker de openheid en de diepgang van het pastoraat methodisch en inhoudelijk bewaakt. In de context van de achterstandssituatie brengt exposure tot het inzicht dat spreken en denken waarin het lijden van mensen niet verdisconteerd is niet realistisch is.

Het moment komt dat de mensen in de buurt de werker betrekken bij hun leven, hem dus ontvangen. Met de scherpste van de exposure én de joods-christelijke traditie als hoedster van het verlangen krijgt de werker zicht op het lijden en het verlangen van de mensen in de buurt en van zichzelf. De alertheid op die beide leidt hem in zijn voelen en verwerken van belevenissen in de wijk¹⁴. De werker weet dat de vluchtlijn een uitweg kan bieden.

In het christelijk denken van Bonhoeffer speelt exposure ook mee, maar het idee van een vluchtlijn, een ruime plaats voor het verlangen van mensen, komt bij hem niet zo expliciet in beeld. Niettemin is een verenigbaarheid zichtbaar tussen de concepten van de vluchtlijn en 'gebed'. Ik denk dat het concept van de vluchtlijn voor mensen in een achterstandswijk helpend kan zijn om de regie over hun leven enigszins te herwinnen. Bonhoeffers woorden 'Beten, Tun des Gerechten und Warten auf Gottes Zeit' vertonen een consistentie die teruggaat op roots van de joods-christelijke opvatting over het gebed¹⁵. Het gebed is immers het begin van het recht doen in de wereld, vooral de wereld dichtbij, de naaste. De naaste is het eerste stadium op de weg naar het Rijk van God. Het lijden van de mensen 'affecteert' ook God, als ik dat zo zeggen mag. En daarmee wordt in de *locus de dei* een beginpunt

⁹ Die term is van Deleuze en wordt later uitgelegd.

¹⁰ Hoofdstuk 1 van de thesis: de casus.

¹¹ Hoofdstuk 2: 'Exposure bij Herman IJzerman'.

¹² Hoofdstuk 3: 'Exposure bij Deleuze en Guattari'.

¹³ Hoofdstuk 4: 'Het concept 'vluchtlijn' bij Deleuze'.

¹⁴ Hoofdstuk 5: 'Der leidende Gott' - exposure bij Bonhoeffer'.

¹⁵ Hoofdstuk 6: 'De lijdende God - Het concept tusse de Joodse traditie en Bonhoeffer'.

zichtbaar voor een vluchtlijn. 'Nur der leidende Gott kann helfen'¹⁶. Het gebed als de relatie met het absoluut unieke is bij Bonhoeffer herkenbaar in het absolute begin van een vluchtlijn en andere perspectieven in het denken van Deleuze¹⁷.

Woorden uit de laatste brieven van Bonhoeffer kun je vergelijken met een landkaart, met een topografie van een gebied, een optiek 'van boven'. Ik denk dat je concepten en gedachtelijnen van Deleuze kunt vergelijken met het alsmaar 'inzoomen' op het gebied, tot je heel gedetailleerd 'tussen' de dingen terechtkomt. Dat komt neer op een concrete tocht door het gebied dat de kaart beschrijft. Met name in het wijkpastoraat is de combi van Bonhoeffer en Deleuze bruikbaar. In gecompliceerde situaties van buurtbewoners zoeken alle betrokkenen naar een uitweg, maar niet iedereen kan zó nauwgezet inzoomen dat op elementair niveau, de zogenoemde 'kleine dingen', in een situatie aanknopingspunten voor een uitweg zichtbaar worden. Soms kómt je niet op een idee dat de situatie van een buurtbewoner weer in beweging brengt of helpt brengen. Het ongedachte idee noemt Deleuze het 'virtuele' in een situatie en zet daarmee de deur wijd open voor creativiteit. Naarmate je Deleuze leert kennen, kom je erachter dat hij een passie heeft voor het concept van het nieuwe en vooral in situaties die 'vastzitten'. Denken begint immers altijd met een probleem en die situaties vragen om vernieuwing en omkeer. Bonhoeffer vindt het 'virtuele' via het gebed en je kunt als wijkpastoraat de buurtbewoners die vastzitten via dezelfde route proberen terug te brengen naar hun eigen proces waarin ze (nog) kunnen kiezen. De echte verandering kan alleen werkelijkheid worden langs de weg van de vergetelheid van alles wat kan hinderen, zelfs van God. Waarmee de ontvankelijkheid voor wie of wat dan ook een kans krijgt¹⁸.

¹⁶ Hoofdstuk 7: 'De lijdende God - exposure in de theologie'.

¹⁷ Hoofdstuk 8: 'Vluchtlijnen bij Bonhoeffer'.

¹⁸ Hoofdstuk 9: 'Vluchtlijnen en exposure in het pastoraat in de oude wijken'.

Hoofdstuk 1: John en Adham en de pastor - een pastorale casus

Van pastoraat spreken we als iemand in zijn proces van zingeving een beroep doet op de pastor. In achterstandssituaties zie je vaak dat gebeurtenissen en ontwikkelingen iemands systeem zodanig overbelast hebben, dat hij niet meer kan functioneren in het gewone leven. De gewone vragen van het leven worden dan te zwaar en stressoren nemen de regie over. In zijn kwetsbaarheid kan iemand een beroep doen op zijn eigen netwerk en als dat er niet is op de pastor. Die wil alert zijn op iemands zwakste belang of zijn miskende verlangens. In de optekening van een casus kijkt de pastor naar welk belang van iemand op het spel staat. Verder mag duidelijk worden welk verlangen verborgen speelt in iemands leven en hoe en óf dat verlangen zich meldt. Welke weg probeert het verlangen te vinden of te maken en hoe kan die weg bereid worden? In de weergave van de verhalen van John zal ik aangeven op welke wijze deze vragen spelen.

John en de Stones

Ongeveer twee jaar geleden liep John de kerk binnen met de vraag of hij iemand van de kerk kon spreken. De gastheer van dienst stelde hem aan mij voor en we hadden ons eerste gesprek. Direct bij de kennismaking viel op dat John zich erg ingetogen gedroeg. Hij vertelde mij onder het genot van een kopje koffie dat hij leed aan een 'schizo-affectieve stoornis' en dat hij daarvoor behandeld was in een psychiatrisch ziekenhuis. Zijn gezondheid was redelijk stabiel en hij kwam na het eerste bezoek op onvoorspelbare momenten de kerk binnen om te praten.

Hij vertelde mij bij één van die bezoeken wat er in zijn vroege jeugd met hem gebeurd was. Hij vond het een verademing om die dingen te kunnen vertellen in een voor hem 'neutrale' - nee: 'ontvankelijke' omgeving. Uit zijn verhaal bleek dat hij al op jonge leeftijd getroffen was door de schaduwzijden van het leven. Hij is als kind slachtoffer geweest van vooral psychische mishandeling door leden van zijn familie. Om die reden was hij als kind uit zijn gezin van herkomst gehaald en ondergebracht bij zijn grootvader, die hem opgevoed heeft. John sprak met grote waardering en zichtbare emoties over zijn grootvader, die naar zijn zeggen een geslaagd zakenman is geweest. Het overlijden van zijn grootvader heeft hij als een grote tegenslag beleefd. In de woning van John hangt een smoezelige foto van een wat oudere heer die met een kind wandelt: John en opa.

In het verleden is John tweemaal gehuwd geweest en uit het laatste huwelijk heeft hij twee kinderen, een dochter en een zoon. De zoon heeft dezelfde kwaal als de vader. Ongeveer tien jaar geleden heeft de tweede vrouw van John hem verlaten, opnieuw een kwetsuur voor een kwetsbare man. John werkte toen als maatschappelijk werker bij de reclassering van het Ministerie van Justitie in Den Haag. In zijn woning hangt het originele exemplaar van zijn diploma bijna als een protest aan een spijker aan een kast in de woonkamer. John kijkt trots op zijn arbeidsverleden terug en hij wil graag passend vrijwilligerswerk doen.

De vrouw had in de tijd van het huwelijk veel schulden gemaakt en bij de scheiding worden ook de schulden verdeeld. John bleef dus achter met een hoge schuld en zonder huis en zonder kinderen, gebeurtenissen met grote impact. De kinderen bleven in Den Haag wonen, in de buurt van de moeder. Die inmiddels een andere relatie heeft. John mist zijn kinderen en de bezoeken over en weer zijn spaarzaam. Verjaardagen en andere feestdagen houdt hij nauwgezet bij en hij bespreekt de gelegenheden om zijn kinderen te bezoeken met mij. Hij denkt er volgens mij nooit aan dat ik pastor ben. Zijn onmacht om de relatie met zijn

kinderen te onderhouden treft me telkens weer, omdat hij zichtbaar lijdt onder de vereenzaming.

John stamt uit een familie waarin landelijk bekende muzikanten voorkomen. Met één oom heeft John altijd de liefde voor rockmuziek gedeeld. Hij draagt dezelfde naam als die oom. In zijn woning heeft hij een pick-up van de oude snit staan en aan de muur hangen tekeningen van optredens van The Rolling Stones. Regelmatig schalt 'I can't get no...' van Mick Jagger door de flat. Johns dochter heeft de tekeningen gemaakt en op zijn onderarm prijkt een forse tatoeage met de naam van de dochter. De tekentalenten van de dochter vullen hem met trots. Maar als hij over zijn zoon praat, vecht hij zichtbaar tegen een groot verdriet, omdat de onmacht om voor die jongen te zorgen hem zwaar valt.

Ongeveer drie jaar geleden heeft de moeder van John zelfmoord gepleegd. Dat was een enorme slag voor hem, omdat hij weliswaar problematisch gehecht was aan haar, maar toch wel degelijk gehecht. Zijn psychische gezondheid was op dat moment al niet goed, maar het overlijden van zijn moeder kon hij niet verwerken. Drank was zijn oplossing en dat kwam hem niet goed te staan. Als gevolg van de stapeling van problematieken bezweek hij onder de last van zijn vragen en werd opgenomen in een psychiatrisch ziekenhuis in Rotterdam, de stad waar hij inmiddels woonde. Onlangs moest hij naar de rechter wegens de afwikkeling van een arrestatie uit die moeilijke tijd wegens illegaal rijden in de metro in een dronken bui. We zijn samen bij de rechter geweest, die hem de boete kwijtschold.

In de periode van revalidatie heeft hij hulp gekregen van de stichting Pameijer in Rotterdam, die mensen ondersteunt bij het versterken van hun eigen kracht en het omgaan met belemmeringen. Hij krijgt ambulante psychische ondersteuning van psychologen van het Rotterdamse instituut MoleMann, een instelling voor GGZ. De psycholoog van MoleMann heeft mij in de kerk bezocht om te spreken over de ondersteuning van John. Ondanks de hulp van de beide stichtingen valt de problematiek van de schulden John heel zwaar. De kredietbank voert bewind over hem en in zijn rechteloze positie blijft er vaak minder dan € 20 leefgeld in een week over. Hij klopt regelmatig voor geld aan bij mij als pastor en ik probeer zo goed en zo kwaad het gaat hem te helpen door mensen met geld in te schakelen. In elk gesprek praten we als gelijkwaardige mensen met elkaar en om die reden komt John steeds weer terug. John lijdt aan de tunnelvisie die mensen in armoede op den duur gaan vertonen. Ik probeer daar niet aan mee te doen. We praten over de dingen van de dag, over de dagelijkse zorgen van John en ook over mijn werk in de wijk. De belangstelling is wederkerig, maar soms schiet John weer terug in zijn kwaal en hallucineert hij ter plekke hardop. Ik herken het inmiddels en weet dan ook niet goed wat ik moet doen. Ik heb gemerkt dat hij het meest gedijt met regelmatige ontmoetingen en gesprekjes. Het hoeft niet diep of hoogdravend te zijn, het bezoek alleen doet hem al goed. We spreken elkaar elke dag, omdat John elke dag vijf minuten door de telefoon met mij wil praten. Ik zet dan alle afspraken even opzij en praat met hem.

Omdat ik niet in staat ben om elke week regelmatig bij hem langs te gaan heb ik assistentie gekregen van Adham. Deze 63-jarige Marokkaanse man heb ik ontmoet op een vrijwilligers-bijeenkomst van de Gemeente Rotterdam, waar uitkeringsgerechtigden de kans kregen om vrijwilligerswerk te leren kennen. De deelgemeente had mij uitgenodigd om daar vrijwilligerswerk aan te bieden in het kader van wijkpastoraat. Adham vond het bezoekwerk heel interessant en blijkt een talent te zijn in de omgang met mensen. Adham belt bij John aan, elke keer als hij langs zijn woning fietst. Hij houdt van proper en nuchter en spoort John aan om zijn huishouden op orde te hebben. Als gevolg van zijn wijsheid die islamitische wortels heeft, betekenen zijn gesprekken en daden voor John een onvermoede verandering van

onderwerpen. Hij heeft John al twee fietsen gegeven - hij heeft zelf alleen maar een uitkering - die alletwee gestolen zijn.

John heeft momenteel angsten vanwege de hoge belastingaanslagen die hij ten onrechte heeft ontvangen. En angsten zijn niet ongevaarlijk voor John. Adham solliciteert niet meer, heeft dus alle tijd van de wereld en wendt zijn aandacht en belangstelling alle mogelijke kanten uit. Hij steunt John in zijn ongerustheid en zijn moslimachtergrond speelt in die toewijding een rol. Ook ik ga telkens als ik in de buurt ben langs bij John om hem gerust te stellen en hem van onze steun te verzekeren. In de weken dat ik deze casus schrijf is het extra spannend voor John, Adham en mij, omdat de schuldsanering over nog maar ruim twee maanden afloopt. We zien uit naar de datum dat de bewindvoering van de kredietbank afloopt. Naarmate het einde nadert, knijpt de kredietbank John nóg verder af. Er is in de laatste weken geen leefgeld meer...

Hoofdstuk 2: Exposure bij Herman IJzerman

Wat gebeurt er met mij als pastor wanneer ik optrek met de buurtbewoners John, Adham en al die andere mensen? Ik geraak als pastor in een houding van ervarend leren, die 'exposure' heet in het Pastoraat Oude Wijken Rotterdam. Je verkeert als mens permanent in een mix van ervaren en leren. In het werk van het Pastoraat Oude Wijken heeft met name Herman IJzerman de methode van de exposure ontwikkeld en in trainingen uitgedragen. Daarin is van de gezonde menselijke houding van leren en ervaren een werkwijze gemaakt. We bevinden ons als mensen sowieso op de weg van de openheid en de ontvankelijkheid voor de mensen en de omstandigheden om ons heen, aldus Gilles Deleuze en Félix Guattari. De methode van de exposure wil deze impliciete openheid en ontvankelijkheid expliciteren. Dit hoofdstuk wil laten zien welke accenten IJzerman en Deleuze & Guattari plaatsen.



De trainers van het Trainingscentrum Kor Schippers in Rotterdam: Fokje Wierdsma, Titus Schlattmann, Herman IJzerman en Joke Visser

2.1 Gesprekken met Herman IJzerman¹⁹

Exposure is ontvangen en ontvangen worden. Hoe werkt exposure? Wat gebeurt er in de exposure? Met wie gebeurt dat? Waarom gebeurt dat? Waar leidt het toe? Waar zitten knelpunten en welke zijn dat? In wat volgt probeer ik eerst antwoorden te geven op deze vragen aan de hand van gesprekken met Herman IJzerman. Daarna verdiep ik de gegeven beschrijving in meer algemene termen met concepten van Deleuze.

2.2 Leefwereld

In grote lijnen: de werker legt via de methode van de exposure contact met de leefwereld van de bewoners. In veel gevallen krijgt de werker te maken met mensen aan de rand van de samenleving. De maatschappij vormt de ruimste context van de werker en de bewoner, de instituties vormen als context een laag die dichter op de huid zit van hen beiden en tenslotte geeft de leefwereld van beiden het centraal perspectief van het werk. De werker arrangeert op de werkplek gelegenheden en activiteiten met en voor de bewoner waarin ontmoeting

¹⁹ In de onderstaande reconstructie maak ik gebruik van de inhoud van gesprekken met IJzerman op 19 maart 2014 en op 25 april 2014 in Rotterdam en ook van materiaal dat ik gewonnen heb in de trainingen van het Trainingscentrum Kor Schippers.

van mensen kan gebeuren. De plaats van het werk wordt een laag tussen de bewoner en diens leefwereld. In die laag kunnen netwerken ontstaan die mensen helpen om hun leven zelf vorm te geven²⁰.

2.3 Ontvangen en geraakt worden

Welke processen komen in zicht als beschreven wordt wat er feitelijk gebeurt in de exposure?²¹ De werker moet de onbekende buurt leren kennen, hij moet zich laten ontvangen door de buurt. Concreet is te zien dat de werker de buurt in gaat. In de gang door de buurt komt hij in aanraking met de bewoners. In die ontmoeting komt het erop aan of de werker zich durft te laten ontvangen in de levens van de mensen in de buurt. Het is wachten op gastvrijheid en de werker leert zich luisterend te laten ontvangen.

Vervolgens blijkt de werker in een eerste fase te worden blootgesteld aan tal van indrukken, emoties, prikkels, blikken, uitlatingen en opmerkingen van de mensen. De werker stelt zich bewust bloot aan de onbekende werkelijkheid in de buurt, omdat dat onderdeel is van de methode van de exposure. 'Waar en op wie richt ik mij?' wordt zijn leidende vraag.

Er is niet alleen de ontmoeting met de buurtbewoners, maar ook in een tweede fase de confrontatie van de werker met zichzelf. Deze confrontatie geschiedt op verschillende lagen: het hoofd, het hart en de emoties. De werker staat voor de opdracht om zijn ervaringen te plaatsen in zijn referentiekader, dat vanaf dat moment in beweging komt. De werker wordt immers geconfronteerd met zijn eigen referentiekader. De belevenissen in de exposure moeten gerelateerd worden aan woorden, want anders blijven zij een belevenis. Pas als de beleving in woorden komt, wordt het een ervaring.

Tenslotte kan de werker in een derde fase in de exposure een stap achteruit zetten om op te merken wat er met hem is gebeurd in de ontmoetingen. In de exposure blijft in eerste instantie bij de werker het meest de ontregeling over, de schok van het onbekende en ongedachte. Daarna komen de vragen daarover: het besef van het displaced zijn, houdt de werker het uit om niet te weten?, en soms 'Wat moet ik hier toch?'. Echte ervaring krijg je immers, als je ervaart wat je niet *wilt* ervaren.

2.4 Ontregeling

Het meest ontregelende in de werkelijkheid van de exposure zijn de mensen in hun context, ook al zijn er geen mensen te vinden in een gebied. Vooral de ervaring van de andere mens kan ontregelen, of schokken²². De mens die je als werker ontmoet in exposure is breder dan

²⁰ Deze werkwijze wordt uitvoerig beschreven in *Zo wordt het spel gespeeld*, door Titus Schlatmann en Rob van Waarde. Ootmarsum, 2012.

²¹ Herman IJzerman beschrijft het navolgende procédé in *Pastoraat als dienst aan de buurt*, Praktische theologie, jaargang 1997, nummer 3, p. 266 e.v.

²² E. Levinas komt steeds terug op de ervaring van de schok, een 'rupture', onder meer in een gesprek met France Guwy in mei 1986 (IKON-tv). 'Je suis responsable d'autrui, je réponds d'autrui, avant d'avoir fait quelque chose. Le thème principal, ma définition fondamentale, c'est que l'autre homme, qui de prime abord, fait partie d'un ensemble, qui somme toute m'est donné comme les autres objets, comme l'ensemble du monde, comme le spectacle du monde, l'autre homme *perce* en quelque manière cet ensemble précisément par son apparition comme visage, qui n'est pas simplement une forme plastique, mais qui est aussitôt un engagement pour moi, un appel à moi, un ordre pour moi de me trouver au service de ce visage, pas seulement ce visage, servir l'autre personne qui dans ce visage m'apparaît à la fois dans sa nudité, sans moyens, sans rien qui la

wat jij ervan denkt. De werkelijkheid van de ander die je tegenkomt in de exposure is steeds groter en anders dan het bevattingsvermogen van de werker. Die schok is het begin van een discours-verandering, omdat de ervaring in eerste instantie te veel is. 'De grootste schok is, dat ik dacht dat..., en dat het helemaal anders is', aldus IJerman.

2.5 Spiegeling

Het levensverhaal van de buurtbewoner spiegelt het levensverhaal van de werker²³, je herkent stukken van jezelf in de ander. Deze spiegelingen raken de werker diep, omdat hij wordt geconfronteerd met zichzelf. De verhalen van de bewoners kunnen helend zijn of ook bedreigend voor de werker. Net als de eerste fase van de exposure vergt deze verwerking veel energie. Het referentiekader om de indrukken een plaats te geven komt in beweging. Deze confrontatie werpt de werker vaak niet alleen terug op zichzelf, maar ook op zijn spirituele bronnen. Je kunt spreken van een 'breking van het zelfbeeld'.

2.6 Het 'lege moment'

Soms is de ontmoeting met een bewoner of sowieso een ander mens en zijn leefwereld zó schokkend, dat de confrontatie daarmee raakt aan het onvermogen van de werker. Dat onvermogen is een beperkt zicht op de werkelijkheid die de werker in de exposure ontmoet. De schok raakt de werker meestal non-verbaal en fysiek en juist niet op het niveau van zijn denken. Een gebeurtenis kan zeer geladen zijn met emoties. Het ervaren van het wegvallen van zijn vermogens van handelen wordt in de urban mission geduid als het 'lege moment'. Die leegte biedt ruimte om je aan te passen en om te veranderen. Collega's kunnen helpen om in zo'n situatie overeind te blijven. Vervolgens ontstaat bij de werker de vraag naar de impact van de gebeurtenis. Met die vraag komen de bronnen van de werker in zicht, want de bronnen zijn nodig om niet uitgeput te raken van heftige situaties. 'Ik moet het zelf doen'.

2.7 Ontvankelijkheid

Exposure ontregelt de kijk en het perspectief van de werker op zijn eigen leven en op zijn keuzes. De ander ontregelt de werker en hij kan die schok afweren of hem overdenken. Het besef van ontregeling ontstaat in de betrekking en leidt uiteindelijk tot een besef van niet-weten. De werker wordt in die zich herhalende ervaring van die niet-wetende ontvankelijkheid 'zachter' gemaakt. De werker blijft in de attitude van de ontvankelijkheid voor de realiteit en de mensen om zich heen. En die flow moet hij secuur volgen, want anders dwingt hij de mensen die hij ontmoet en zichzelf in een mal, waardoor de realiteit vertekend wordt.

De werker laat zich leiden *door* en zelfs *in* het discours van de ander. De werker leert de ander zien in een ruimer perspectief door zich voortdurend te laten ontregelen. In de betrekking gaat de werker mee met het verhaal van de ander en dat proces geeft de betrekking mee vorm. De werker en de ander komen dus dichterbij elkaar en de kennis, de ervaring met de ander verdiept zich, vertakt zich woekerend, rizomatisch. In de exposure kan de werker aandacht hebben voor het discours van de ander door de ontregeling, door de ontvankelijkheid vol te houden en nieuwsgierig te blijven. De werkelijkheid van de andere mens ontsluit zich steeds meer, zij het nooit totaal.

protège, dans son dénuement, et en même temps comme le lieu où on me commande. Cette manière de commander, c'est ce que j'appelle la parole de Dieu dans le visage'.

²³ Zie H. IJerman, *Pastoraat als dienst aan de buurt*, p. 267.

2.8 Nieuwsgierig

De methode van de exposure houdt de aandacht dus altijd open, de werker wordt telkens weer ontsteld en er ontstaan steeds weer allerlei ervaringen en belevenissen in de exposure. De werker moet dat proces blijven vasthouden. De werkelijkheid van de exposure blijft intussen hard en zwaar. De werker beweegt zich in de 'desert of the real'²⁴. Soms moet de werker zijn biezen pakken zonder zich schuldig te voelen, omdat hij het niet uithoudt. 'Zorg goed voor je lijf en gebruik goed je verstand'. In de exposure is geen sprake van genormeerd ervaren, de werker heeft geen schuilkelder. In de betrekkingen met buurtbewoners blijft zich altijd iets nieuws aanbieden en de werker moet het hebben van nieuwsgierigheid en van het lef om zich met de ander in te laten. Hij wil zijn ontvankelijkheid intact houden, hij blijft steeds weer exposure doen en hij gaat voort met de betrekking te evalueren.

2.9 Reflectie

Verder is het voor de werker van essentieel belang dat hij zijn ervaringen uitwisselt en reflexief bespreekt met collega's. Eerst weet de werker zo goed als niets van de buurt en de mensen, daarna gaat hij zich beter voelen en tenslotte blijkt hij een team nodig te hebben om overeind te blijven. Werkers zijn meestal eigenlijk geneigd om vanuit de kerkelijke opdracht en vanuit de kerk naar de wereld te kijken. De kerk heeft een boodschap voor de wereld, werd vroeger gezegd. Het is een copernicaanse wending als de wereld de concepten gaat leveren waar het pastoraat mee gaat werken. Dan is de exposure een middel om dat goed te kunnen, om te weten hoe je je in de wereld kunt gedragen. We leven allemaal in de wereld, de kerk komt pas later. Ons leven wordt getekend door wat we beleven in de wereld. Ons leven is in de wereld, in de buurt en niet in de kerk. De exposure ziet dat wereld de kerk binnenkomt. De wereld brengt soms betekenis binnen in de kerk en dat is wennen. Deze kijk is van belang met het oog op de kerkelijke toekomst: Wat is het antwoord *in* de kerk op wat we in de wereld meemaken? De werker in de exposure van de urban mission heeft er baat bij als hij in de op deze manier gerichte verkenningen als een 'reflective practitioner' te werk te gaat²⁵. De werker in de exposure voert niet zozeer een hermeneuse van de ontmoeting uit, maar raakt gaandeweg betrokken in een waarheidsprocedure zoals Badiou omschrijft²⁶. In dat proces komt het traject voor van het 'lege moment'.

²⁴ De uitdrukking is van Slavoj Žižek in zijn *Welcome to the desert of the real*. New York: Verso, 2002.

²⁵ Zie *The reflective practitioner. How professionals think in action*, Donald A. Schön. New York: Basic Books, 1983.

²⁶ Aldus Herman IJzerman in het gesprek van 19 maart 2014.

Hoofdstuk 3: Exposure bij Deleuze & Guattari

3.1 Inleiding

Door het gebruik van Deleuziaanse concepten in de exposure kun je als werker de openheid en de diepgang van het pastoraat methodisch en inhoudelijk²⁷ bewaken. Ik gebruik 'denker' en 'expo-werker' (shortcut voor 'werker in exposure') door elkaar.



3.2 Fasen van exposure bij Deleuze

De exposure is een middel om in contact te komen en te blijven met de werkelijkheid van de mensen om je heen. In de exposure ga ik als pastor reflexief te werk, als een 'reflective practitioner'²⁸. Ik denk over wat ik doe en al doende denk ik nog. Hoe verloopt het handwerk van die bezinning? Op die vraag wil ik een antwoord geven met Deleuziaanse termen.

Vooral van een achterstandswijk geldt dat een eerste kennismaking een chaos van indrukken en verhalen oplevert. Die chaos is evenredig met de wanorde die heerst in een achterstandswijk. Exposure in een oude stadswijk levert reality-tv op van het type Louis Theroux²⁹. Het kost je als werker inspanning om in de

chaos van het leven in de wijk een zin of een richting of 'lijnen' op te sporen, de belijning ontbreekt meestal. Een wezenlijk kenmerk van deze chaos is het ogenschijnlijk 'zinledige'. In het woord 'chaos' in deze toepassing klinkt nog iets door van de oorspronkelijke Griekse betekenis van 'leegte'. Dat betekent niet dat er geen zin is, want overal waar mensen leven ondernemen zij pogingen om de omstandigheden het hoofd te bieden. Overal probeert het verlangen zich uit te drukken in wat mensen doen, in wat ze willen, in dat waartegen ze zich verzetten. Het komt er voor de werker in een achterstandswijk op aan om in de taal van de mensen de taal van de zin, de logica van de zin, op het spoor te komen.

Het denken - en dus ook de bezinning van de werker in exposure ten overstaan van de chaos - voltrekt zich volgens Deleuze en Guattari in een aantal fasen, die terug te vinden zijn in hun laatste gezamenlijke werk *Qu'est-ce que la philosophie?*. Zij gaan 'more geometrico' te werk, net als Deleuze's held Spinoza: zij spreken over concepten als *punten* (fase 1), en over punten die *lijnen* vormen of figuren en personen (fase 2), en over lijnen die een *vlak* vormen (fase 3) en nog verder over vlakken die als in een meccanosfeer constructies vormen (fase 4). Elk van de fasen laat zich kenschetsen door een kernwoord. In de eerste fase is 'concept' het belangrijkste woord, in de tweede fase het woord 'immanentievlak', in de derde fase de

²⁷ Exposure levert uiteindelijk 'theologie' op.

²⁸ Ik gebruik de term van Donald A. Schön, die de titel is van zijn boek *The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action*, New York: Basic Books, 1983. Het werk van de buurtpastor bestaat uit wat Schön noemt 'reflection in action'.

²⁹ Een mooi voorbeeld van journalistieke exposure geeft de documentaire '*Law and disorder in Lagos*' van Louis Theroux, NPO 3, woensdag 25 november 2015.

term '*personage conceptuel*'. Een vierde fase houdt het project in dat Deleuze en Guattari '*géophilosophie*' hebben genoemd. Ik beperk me hier vooral tot fase 1.

3.3 Exposure en ervaring

De Deleuziaanse definitie van ervaring komt verregaand overeen met de ervaring van de Rotterdamse pastorale exposure. Dat blijkt als je de bestaande praktijk van exposure vergelijkt met de opbouw van *Qu'est-ce que la philosophie?* Een concept, of ook gewoon 'taal', ontstaat in de exposure in de wijk. Het leven in de wijk zoals zich dat toont aan de werker en de buurtbewoners is een wereld op zich. De expo-werker is degene van het wijkpastoraat die zich zorgen maakt om de taal. De strijd van de buurtbewoners om een waardig bestaan is te beschrijven in termen van de '*géophilosophie*'.

Deleuze en Guattari gebruiken in hun boek de term 'plonger': onderdompelen. Het denken laat zich onderdompelen in de chaos, een proces dat substantieel overeenkomt met de exposure, zeg ik dan uit ervaring. Belangrijk aspect van exposure is dat de expo-werker zich als mens temidden van een chaos bevindt. De vraag komt op hem af hoe hij zich daarmee verhoudt. Die vraag kun je vertalen met: Welk antwoord heb je op de chaos, op het on-eindige? Hoe kom je door de situatie heen? Hoe betoon je je opgewassen tegen en waardig aan wat je overkomt? De lijn naar de ethiek van *Logique du sens* ligt met die laatste vraag voor de hand, omdat 'waardigheid' de kern van de Deleuziaanse ethiek is. Exposure staat niet op zichzelf, het is niet een geval van *l'art pour l'art*. De exposure is ingebed in het project van presentie en interventie in een achterstandswijk, in het project van 'er doorheen komen'. Vanuit de optiek van de toekomst dus, om de thematiek van de drie syntheses van de tijd aan te halen³⁰.

3.4 Exposure als contact met *het on-eindige*

Je kunt als werker in de situatie van John geen denken hanteren dat in alleen voorgegeven concepten 'alles' ofwel 'al het andere' wil vangen. Want dat denken reikt niet *tot* of *tot in* zijn individuele ervaring. Die nooit te vatten werkelijkheid komt in de voorgegeven concepten niet tot uiting, omdat die concepten op die taak niet berekend zijn. Het denken in de exposure in de heel eigen wereld van de wijk begint juist in die niet-beschikbare werkelijkheid³¹ van de buurtbewoners, het 'niet-eindige' of 'on-eindige'. Het denken moet wel enige samenhang bereiken, maar moet tegelijk het contact met het niet-beschikbare of met de 'chaos' open houden. Steeds opnieuw en steeds weer anders moet het denken in de exposure beginnen en herbeginnen met vertellen hoe het leven van John is en wat er speelt³², met het uiteindelijke doel dat zijn leven verbeterd kan worden. De nuancerende differentiëring van begrippen en verhalen gaat door, steeds weer moet in zijn situatie gezocht worden naar nog verder te differentiëren elementen die samen een meer passend concept vormen. Het laatste woord wordt niet gevonden.

³⁰ Het hoofdstuk van *Différence et répétition* waarin Deleuze de syntheses van de tijd behandelt hoort voor mij tot de mooiste teksten van Deleuze.

³¹ 'La problème de la philosophie est d'acquiescer une consistance, sans perdre l'infini dans lequel la pensée plonge (le chaos à cet égard a une existence mentale autant que physique). Donner consistance sans rien perdre de l'infini, c'est très différent du problème de la science...'. G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Parijs: Éditions de Minuit, 2005, p. 46.

³² 'Beginnen' en 'herbeginnen' geven een belangrijke pointe weer van Deleuzes hoofdwerk *Différence et répétition*.

De filosofie - in de Deleuziaanse opvatting -, de wetenschap en de kunst verhouden zich elk op een eigen manier tot dat wat wel gebeurt maar tegelijk nooit te 'vatten' is, kortom: de chaos. De vorming van 'juiste' concepten is de kernactiviteit van de filosofie en iedereen weet dat³³. Het karakteristieke van een concept in Deleuziaanse zin bestaat erin dat een begrip gemaakt moet worden in de concrete omstandigheden³⁴ waarin het gevormd is of waarin het wordt 'bijgewerkt'. Een concept bestaat niet los van en voorafgaand aan omstandigheden, je moet een begrip eigenlijk opnieuw 'uitvinden'³⁵ door heel goed te kijken en te luisteren en te voelen³⁶. Meer dan de wetenschap en de kunst blijft de filosofie, het zoekend-naar-wijsheid denken het dichtst bij de chaos³⁷.

3.5 Een concept is intense presentie

Deleuze wraakt het abstracte gebruik van begrippen waarbij een kloof blijft bestaan tussen een concept en zijn realiteit als 'infantiel'. Een concept in Deleuziaanse zin vereist daarentegen een uitgebreid veldwerk, waarmee de werker in exposure van alles kan ontdekken over mensen en situaties wat moet mee-wegen in het wérkelijke begrip, in het concept: wie John is, hoe hij woont, hoe het ruikt in zijn huis, wie zijn kinderen zijn, hoe hij met geld omgaat, misschien zijn zijn ouders wel onlangs overleden en ga zo maar door. Een concept kun je omschrijven als een verzameling feiten uit de eerste hand in een kader. Een filosoof gaat als een detective door het leven en smeedt zo de taal plus de concepten die aansluiten bij de werkelijkheid.

Een begrip komt pas goed uit de verf als de werker er in de exposure in slaagt om vanuit de optiek van de buurtbewoner te vertellen wat er werkelijk gebeurt, tot in de onopgemerkte details toe. In de exposure beschrijf je 'Wat gebeurt hier nu?' in de vorm van concepten als verhalen. In het begrip komen de dingen van het geleefde leven bij elkaar, zij verdichten zich en stapelen zich erin op³⁸. Elke component van een begrip, van een situatie is een teken van intensiteit³⁹. Elk stukje van een begrip is een 'singularité', een wereld op zich, een gezicht, zomaar een woord⁴⁰. De onderdelen van het begrip verhouden zich niet als delen van een geheel, maar slechts als variaties in een concept als ordening. De werker in exposure móet nu eenmaal een zekere ordening aanbrengen om zijn werk te kunnen doen.

³³ 'Tout le monde sait que la philosophie s'occupe de concepts. Un système c'est un ensemble de concepts', zegt Deleuze. G. Deleuze, *Pourparlers*, Parijs: Les Éditions de Minuit, 2003, p. 48.

³⁴ 'Un système ouvert c'est quand les concepts sont rapportés à des circonstances et non plus à des essences'. G. Deleuze, *Pourparlers*, Parijs: Les Éditions de Minuit, 2003, p. 48.

³⁵ 'Les concepts ne sont pas donnés tout faits, ils ne préexistent pas: il faut inventer, créer les concepts... Créer de nouveaux concepts qui aient une nécessité, ça a toujours été la tâche de la philosophie'. G. Deleuze, *Pourparlers*, Parijs: Les Éditions de Minuit, 2003, p. 48.

³⁶ Deleuze noemt zijn aanpak 'transcendentiaal empirisme'.

³⁷ '... c'est toujours affronter le chaos. (...) La philosophie veut sauver l'infini en lui donnant de la consistance...'. G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Parijs: Éditions de Minuit, 2005, p. 198.

³⁸ 'Chaque concept sera donc considéré comme le point de coïncidence, de condensation ou d'accumulation de ses propres composantes'. G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Parijs: Éditions de Minuit, 2005, p. 25. Deze uitdrukking lijkt erg op het gebruik van de term 'empeiria' van Aristoteles, waar Deleuze qua hiërarchische denkstructuur niets van moest hebben.

³⁹ 'Chaque composante en ce sens est un *trait intensif*' (cursivering GD). G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Parijs: Éditions de Minuit, 2005, p. 25.

⁴⁰ Elk stukje is 'une ordonnée intensive qui ne doit être appréhendée ni comme générale ni comme particulière mais comme une pure et simple singularité - 'un' monde possible, 'un' visage, 'des' mots'. G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Parijs: Éditions de Minuit, 2005, p. 26.

Het begrip 'buurtbewoner' bijvoorbeeld ligt niet in de bepaling van zijn 'soort', maar in de samenhang van de mensen met wie hij omgaat, de straat waarin hij woont, de winkels die hij bezoekt, het geld dat hij elke maand van zijn uitkeringsinstantie krijgt, van zijn schulden, van de feesten in de buurt, van zijn kinderen die op hangplekken komen en nog veel meer. Een begrip is een hetero-genese⁴¹, een totstandkoming van een samenhang van verschillende eigenaardigheden van wat zich voordoet. Een wijkbewoner is een mens, met een huidskleur, met een kleur ogen, met kinderen, baan-bezittend of niet, maar vooral: 'ogen', 'gezicht', nooit te vangen in een omvattend begrip. Het begrip probeert contact te houden met wat er nú gebeurt in het contact met de buurtbewoner, het is '*une intension présente*', alle mogelijke middelen moeten dienen tot dat contact. Het begrip bevindt zich in de toestand van de - gevaarlijk beeld! - helikopter-view, van het 'overvliegen' van zijn onderdelen⁴². Het begrip is een steeds terugkerende⁴³ poging om een gebeuren te 'vatten', terwijl het ontglipt. Ik herken in de beschrijving van Deleuze & Guattari wat er gebeurt in de exposure. Hun constructie maakt het mij mogelijk om de pointe van de exposure te benoemen.

3.6 Concept als uitkijkpost

In de exposure speelt de werkwijze van het 'volgen' een rol. Als ik bij Deleuze en Guattari het begrip 'volgen' tegenkom, dan wordt ineens de pointe van het pastoraat in de Oude Wijken duidelijker. In een concept articuleert zich wat er gebeurt in een gegeven context, in het begrip wordt het gebeuren op maat gesneden⁴⁴. Een concept, een begrip, wordt uit het leven 'gehakt'. De denker doet dat door te 'volgen' wat er gebeurt, zoals een houtsnijder het hout volgt dat hij bewerkt en er langs die weg iets nuttigs van maakt. Het 'volgen' heeft iets van 'voelen', 'tasten', op de tast verkennen. De werker in de exposure wordt een dakloze, een trekker⁴⁵ door de wijk en het leven. De opgave van de bezinning in exposure bestaat erin om John en wat hem overkomt te volgen tot het moment waarop het 'gebeuren' merkbaar wordt. De werker moet zo mogelijk voeling krijgen met het gebeuren als proces. Niet praten over allerlei bijzaken, maar alleen attent zijn op wat er wérkelijk 'gebeurt' met de mensen en de dingen en wat dat betekent. Tot dáár moet de exposure gaan, wil ze iets zinnigs zeggen in een situatie. Pas als het gaat over 'wat er gebeurt' doet de werker in exposure recht aan de mensen met wie hij spreekt.

⁴¹ 'Un concept est une hétérogenèse'. G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Parijs: Éditions de Minuit, 2005, p. 26.

⁴² 'Le concept est en état de *survol* par rapport de ses composantes'. Deleuze, G., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Parijs: Éditions de Minuit, 2005, p. 26.

⁴³ Met name in *Mille Plateaux* komt het begrip van het refrein, 'ritournelle', veel voor.

⁴⁴ 'Tout concept a un contour irrégulier, défini par le chiffre de ses composantes. C'est pourquoi on retrouve l'idée que le concept est affaire d'articulation, de découpage et de recoupement'. Deleuze, G., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Parijs: Éditions de Minuit, 2005, p. 21. Deleuze laat in deze tekst één van zijn absolute grondwoorden vallen: 'articulation'.

⁴⁵ 'Cette matière-flux ne peut être que suivie. Sans doute cette opération qui consiste à suivre peut-elle se faire sur place: un artisan qui rabote suit le bois, et les fibres du bois, sans changer de lieu. Mais cette manière de suivre n'est qu'une séquence particulière d'un processus plus général. Car l'artisan est bien forcé de suivre aussi d'une autre manière, c'est-à-dire d'aller chercher le bois où il est, et le bois qui a les fibres qu'il faut. (...) On définira donc l'artisan comme celui qui est déterminé à suivre un flux de matière, un phylum machinique. C'est l'itinérant, l'ambulant'. G. Deleuze, *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2, en collaboration avec Félix Guattari*, Parijs: Les éditions de Minuit, 1980, p. 509.

Er is in de exposure geen sprake van een subject en een object, maar slechts van de ene beweging van het kennen en het 'gebeuren'. *Denken* en *zijn* blijken in elkaar te vouwen in een voortdurend heen en weer⁴⁶. In het concept komen wat men noemt 'het subjectieve' en 'het objectieve' bij elkaar, omdat ze min of meer samenvallen. Ideaal gezien levert een concept de objectiviteit van de subjectiviteit op en naar die idealiteit mag de exposure streven wat mij betreft. Een concept is niet een kijk op een object, maar het object wordt de uitkijkpost⁴⁷. Een concept omschrijft niet met objectieve middelen, maar alleen door de intensiteiten te benoemen die in een situatie of een leven tot uiting komen⁴⁸. In een concept spreekt het 'gebeuren', het concept trekt een lijntje naar alleen maar *dit*⁴⁹.

Op de vraag van de pastor 'Hoe gaat het met je?' kan alleen John zelf zijn eigen antwoord geven, hij wordt het '*point de vue*', de uitkijkpost. Op die vraag komt geen wetenschappelijk antwoord, maar - als het goed is - een relaas met een hoge mate van persoonlijke eigenheid. De andere mens bepaalt het perspectief en dat proces van perspectiefwisseling moet je voelen als werker. Het is nodig dat de buurtbewoner zelf zijn mond opendoet en niet dat hij zich voegt in clichés. Als de pastor de vraag niet stelt en als de buurtbewoner niet antwoordt, dan raken diens belangen in de vergetelheid. De exposure komt tot zijn zin als het zwakke en vergetene, dat wat ongezegd en ongekend is minstens recht van spreken krijgen. Exposure reikt tot in die extra verantwoordelijkheid vanwege dat spreekrecht. Misschien kun je de alertheid op die ene extra verantwoordelijkheid een joods-christelijk trekje noemen van de exposure, omdat zij niet één, maar twee mijlen meegaat. In de houding van het volgen zoals Deleuze en Guattari beschrijven kun je het ongezegde op het spoor komen.

De realiteit van een situatie brengt tot het concept. Maar het proces kan ook omgekeerd verlopen⁵⁰. Het verhaal van iemand (uit de wijk of uit de gemeente) kan de werker bereiken en in dat verhaal geleiden de gebruikte concepten naar de verteller en via hem, óver alle woorden heen, naar de feiten, naar de presentie, naar wat er aan de hand is⁵¹. Door die overgang wordt de pastor '*Weggefährte*' van de pastorant, waarbij hij ook weer afstand moet houden. Ruimer opgevat kan die omkeerbaarheid ook betekenen dat concepten van

⁴⁶ 'Le mouvement infini est double, et il n'y a qu'un pli de l'un à l'autre. C'est en ce sens qu'on dit que penser et être sont une seule et même chose'. G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Parijs: Éditions de Minuit, 2005, p. 42. 'Le sujet et l'objet donnent une mauvaise approximation de la pensée'. A.w., p. 86.

⁴⁷ 'Point de vue ne signifie pas un jugement théorique. Le 'procédé' est la vie même. Leibniz déjà nous avait appris qu'il n'y avait pas de points de vue sur les choses, mais que les choses, les êtres, étaient des points de vue'. G. Deleuze, *Logique du sens*, Parijs: Éditions de Minuit, 1969, p. 203.

⁴⁸ 'Il n'a pas de coordonnées spatio-temporelles, mais seulement des ordonnées intensives'. G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Parijs: Éditions de Minuit, 2005, p. 26.

⁴⁹ 'Le concept dit l'événement, non l'essence ou la chose. C'est un Événement pur, une heccéité, une entité: l'événement d'Autrui, ou l'événement du visage'. A.w., p. 26.

⁵⁰ Het twee-richtingsverkeer van de dubbele articulatie wordt hier zichtbaar.

⁵¹ 'Le concept philosophique ne se réfère pas au vécu, par compensation, mais consiste par sa propre création, à dresser un événement qui survole tout vécu, non moins que tout état de chose. Chaque concept taille l'événement ('het begrip snijdt het gebeuren'), le retaille à sa façon'. G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Parijs: Éditions de Minuit, 2005, p. 38.

een 'groot verhaal', of een grootse historische figuur als concept je in aanraking kan brengen met de werkelijkheid die deze figuur belichaamt⁵².

⁵² 'La grandeur d'une philosophie s'évalue à la nature des événements auxquels ses concepts nous appellent, ou qu'elle nous rend capables de dégager dans ces concepts'. G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Parijs: Éditions de Minuit, 2005, p. 38.

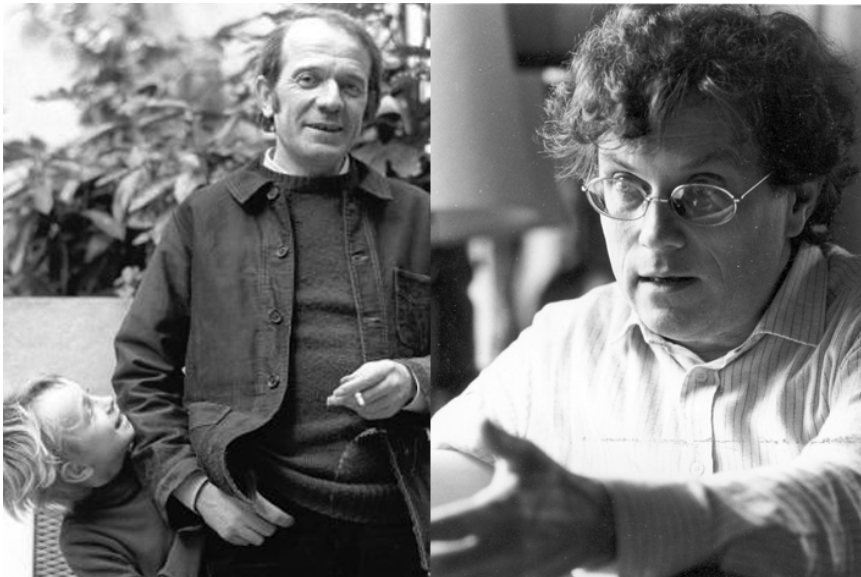
Hoofdstuk 4: Het concept 'vluchtlijn' bij Deleuze en Guattari

4.1. Deleuze in vogelvlucht

Het concept van de vluchtlijn wordt inzichtelijk tegen de globale achtergrond van Deleuzes project. In deze schets in grote lijnen komen in § 4.5 de rizomatiek aan de orde en in § 4.7 en § 4.8 de concepten van de vluchtlijn en van de nomaden. In hoofdstuk 8 van de thesis kijk ik vanuit het vlak van de rizomatiek naar wat Bonhoeffer zegt over 'bidden'. De nomadologie komt aan de orde in § 5 van hoofdstuk 8 over 'Warten auf Gottes Zeit'.

4.2 Krachten

In de breedste zin van het woord bekritiseren Deleuze en Guattari het top-down denken over de mens en zijn samenleving. Je kunt niet over de samenleving spreken als was het een van buitenaf te identificeren 'ding'. Want je bent als beschouwer niet buiten schot, je maakt met huid en haar deel uit van 'de samenleving', wat dat dan ook zijn mag. In elk geval is de samenleving niet doorzichtig en homogeen, of zelfs coherent. Sterker nog, in wat we doorgaans 'de samenleving' noemen wordt alles wat er niet in past, het niet-normale, aan de



Gilles Deleuze (met dochter Émilie) (1925-1995) en Félix Guattari (1930-1992).

rand geplaatst, of liefst nog daaróverheen⁵³. Maar het uitgeslotene, het niet-bewuste blijft wél rondwaren en insisteren, aandringen. Daarom kun je geen glashelder beeld geven van de samenleving, je kunt wel voelen of vernemen welke spanningen werkzaam zijn. Hoe zit het dan met die krachten? Net zo min

als van de samenleving gezegd kan worden dat hij een eenvoudig en

coherent krachten-geheel is, kun je dat ook niet zeggen van de enkele mens. We weten veel niet van wat er in ons omgaat, maar het gaat wél in ons om. Krachten werken en gaan volgens hun eigen logica hun gang. De levenskrachten hebben hun eigen wil⁵⁴. Maar de krachten leven zich uit in het menselijk verlangen⁵⁵, dat zich in elke vorm van communicatie

⁵³ Deze lijn nemen Deleuze en Guattari over van Georges Bataille (1897-1962), collega-wijsgeer. De verbinding van beiden ligt in beider waardering van Spinoza's materialisme.

⁵⁴ De affirmatieve visie op menselijke krachten is een aangelegen punt voor Deleuze en hij sluit ermee aan bij Nietzsche. De nadruk op het affirmatieve in plaats van op het negatieve heeft veel indruk op mij gemaakt, omdat die nadruk een sterk en verhelderend werktuig is in de oriëntatie van mijn werk.

⁵⁵ Deze lijn nemen Deleuze en Guattari over van psychoanalyticus Jacques Lacan (1901-1981).

- woorden en daden - naar buiten wringt. Een behoefte is vervulbaar, maar verlangen is principiëel niet-vervulbaar. Het verlangen roept de mens onophoudelijk⁵⁶.

4.3 Assemblage en machine

Het menselijk verlangen brengen Deleuze en Guattari in verband met het Latijnse werkwoord 'agere', 'drijven', 'doen'. Het Nederlandse woord 'ageren' betekent 'handelend optreden', 'in actie komen'. Karakteristiek voor mij als mens is dat ik 'in actie' kom. Ik ben als mens een 'agens', een doener. Deleuze en Guattari gebruiken in hun Franse teksten vaak het woord 'agencement' om de krachten aan te duiden die in een situatie werken en dat wordt in secundaire literatuur altijd verkeerd vertaald met 'assemblage'⁵⁷. Maar helemaal verkeerd is het woord ook weer niet, omdat in 'agencement' tot uitdrukking wil komen dat dingen - het maakt niet zo uit welke dingen of welke soorten dingen - worden samengevoegd. Het woord 'assemblage' suggereert echter een kracht van buiten die de dingen samenvoegt. Juist dat 'buiten' bestaat in die zin niet, aldus Deleuze en Guattari, het sociale veld is een 'agencement' dat helemaal werkt volgens zijn eigen regels, immanent dus.

Welke dingen worden dan samengevoegd, en: hoe? Op dit punt komt de Deleuziaanse versie van exposure in beeld. Vóórdat de 'agencement' plaatsvindt heb je als mens te maken met een ongearticuleerde stroom van gebeurtenissen, een chaos zonder enige aanvankelijke betekenis. Die ruwe en stromende werkelijkheid is de grondstof waar je als mens *van* leeft en *mee* leeft en *in* leeft. Mensen kunnen niet leven met zo'n flow zonder dat ze houvast hebben, je moet je als mens verhouden met dit 'tohu wa-bohu'. Mensen en grote en kleine samenlevingen doen een greep in die chaos, er ontstaat 'begrip'. Vanwege dat 'ontstaan' gebruiken Deleuze en Guattari het concept 'machine'. Van de systeem-theorie hebben we geleerd om te denken in termen van 'systemen': elk systeem dat zich verankert of vastzet in de stroom der dingen kun je een 'machine' noemen, omdat het iets 'maakt', het brengt iets teweeg. Namelijk: een concept, een plaatje van moment x, ofwel: betekenis. Alles is machine en alles is dus 'productie'⁵⁸, van betekenis wel te verstaan. Machines bestaan niet op zichzelf, machines werken op elkaar in, zijn met elkaar verbonden. Machines maken op hun beurt ook weer stromen, omdat alles stroomt⁵⁹ en wel volgens een eigen ritme en intensiteit. Het is belangrijk op te merken dat bij de productie van zin geen voorgegeven 'mal' bestaat. De dingen - woorden, gedachten, gebeurtenissen, allerlei - verbinden zich zinvol volgens hun eigen logica, 'logique du sens', en niemand kan voorspellen wat het gaat worden. De verbindingen tekenen zich af als lijnen en kunnen zich alleen uitdrukken met hun eigen middelen, hoe dan ook. In de exposure noemen we dit uitdrukken 'het vinden van een eigen taal', een taal die niet voortkomt uit de 'algemene' taal. Omdat er geen voorgegeven en voorgeschreven verbindingen bestaan, kan elk ding zich verbinden met elk ander ding. Kapitein Ahab kan walvis worden in de roman *Moby Dick*. Een baanloze buurtbewoner kan een bezoeker worden in de wijk.

⁵⁶ Ruud Ganzevoort zegt in zijn boek *Zorg voor het verhaal* op p. 386 dat het verlangen de mens (van achteren, vanuit het verleden) drijft. Lacan zou dat zo niet zeggen, Deleuze en Guattari ook niet. Het verlangen roept vanuit de toekomst, die altijd wijkt. Dit perspectief heeft ook Deleuzes filosofie van de tijd, voor mij een boeiende aanpak.

⁵⁷ Ik weet niet waardoor dat komt, de reden daarvan kan ik niet achterhalen.

⁵⁸ Arjan Kleinherenbrink, *Alles is machine. Het systeem van Gilles Deleuze*, Wijsgerig perspectief, 54 (2), 2014, p. 6-13.

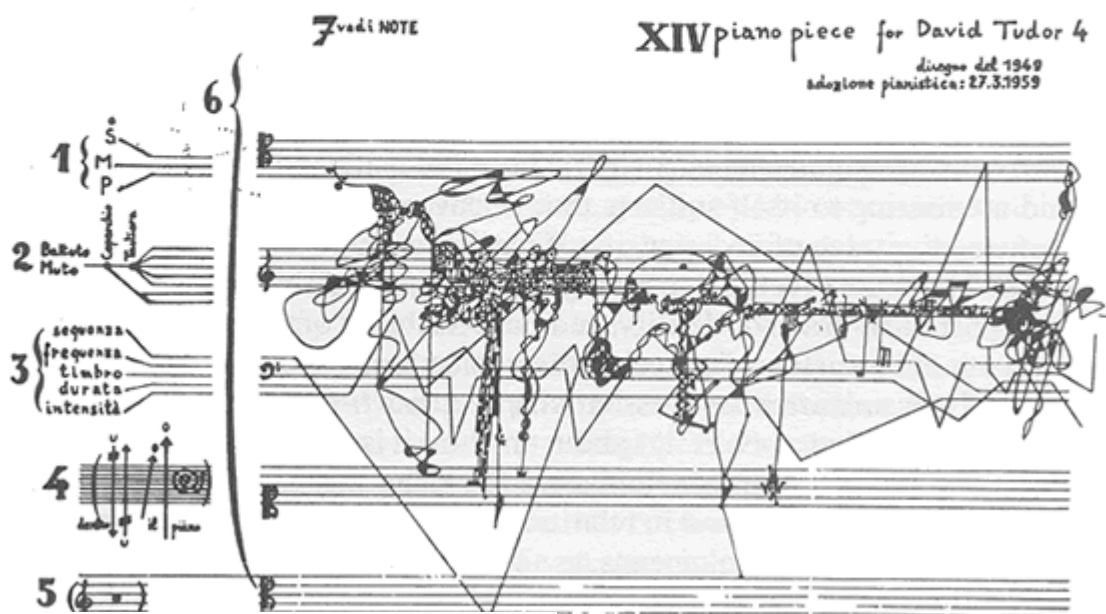
⁵⁹ Deleuze noemt Heraclitus en zijn 'panta rhei' als één van de belangrijke 'personnages conceptuels' in hoofdstuk 2 van zijn *Qu'est-ce que la philosophie*.

4.4 Verlangen en strata

Wat is de gangmaker van al het gebeuren en van het menselijk handelen? In alles wat er gebeurt en gedaan wordt komt het verlangen van mensen tevoorschijn. Mensen in hun goede doen willen groeien, veranderen, nieuwe lijnen leggen. Het verlangen is een 'joyeuse force qui va'⁶⁰, die zoveel mogelijk verbindingen wil maken - als het kan. Uit elke nieuwe 'machine' komt nieuw verlangen voort. Het sociale bestaat uit de lotgevallen van het verlangen dat steeds 'nieuw' oplevert. Aldus nog steeds Deleuze & Guattari. En wat wordt er eigenlijk gemaakt uit de ruwe flow van de chaos? Mensen proberen de snelheid van het gebeuren bij te houden door de dingen uit de chaos tot de orde te roepen, te beheersen. Dat lukt natuurlijk nooit helemaal, omdat mensen niet beschermd zijn tegen de chaos. Maar het proberen is wel de uitdaging. Hier werkt het mechaniek van het vorm geven van de chaotische substantie van het leven, waardoor betekenis zich aftekent. Zodoende ontstaan vlakken ('strata' noemen Deleuze & Guattari dat). Maar de chaos laat zich niet gezeggen door pogingen ter bedwinging, elk vlak, elke 'organisatie' is vatbaar voor verval of voor verandering. De machine kan het begeven en vastlopen, niet meer verder kunnen. De entropie kan terrein herwinnen.

4.5 Rizomatiek

1. Introduction: Rhizome



Afbeelding van muzikale compositie als rizoom.
Deze afbeelding plaatsten Deleuze en Guattari
boven het eerste hoofdstuk van *Mille Plateaux*.

Betekenis ontstaat dus in de lijnen van het
'agencement' waar de stroming van de

dingen en het leven wordt vastgelegd. Als ik het winkelcentrum inloop ben ik ineens

⁶⁰ Victor Hugo gebruikt de uitdrukking in zijn drama *Hernani* in vers 933.

consument, als ik in de metro stap ben ik ineens passagier, als mijn kind mij ziet ben ik papa. Op deze manier ben je altijd 'dit', en niet 'dat'. Maar betekenis ontstaat ook op een andere manier en daarmee komt het onderwerp 'vluchtlijn' in beeld. Namelijk wanneer de dingen zich zomaar verbinden met andere dingen, op de wijze van de woekering en lukraak. Deleuze en Guattari noemen die manier van verbinden 'rizomatiek'. Omdat het verbinden verloopt op de werkwijze van een 'rizoom', een kluwen ondergrondse wortels die alle kanten uitschiet. Die verbindingen hebben altijd iets onbestemds, omdat ze namelijk niet te bestemmen zijn met de reeds voorhanden taal in de samenleving. Er moet dus nieuwe taal voor gevonden worden. De zo ontstane lijn laat zich niet vangen en gaat zijn gang als een vluchtlijn, langs al het bestaande heen, een proces van verbinden dat niet bestembaar is, dat vrij zijn gang gaat. Het woord dat Deleuze en Guattari gebruiken voor deze lijn is 'ligne de fuite'. Het woord 'fuite' betekent niet slechts 'vlucht', maar ook 'lek'. 'Fuite' is: het bloed kruipt waar het niet gaan kan, werken vanaf de zijlijn. Het verlangen sijpelt als een *escape* door alles heen, de mens wil per se (zijn) zin en hij zal alles doen om de 'zin' vast te houden, in stand te houden of te bereiken.

4.6 Immanentie

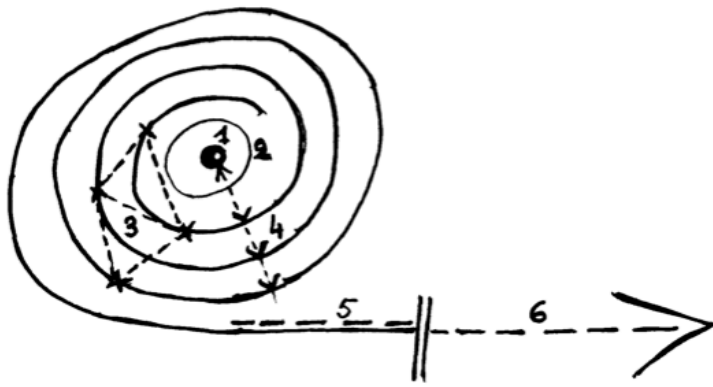
Er zijn twee bedreigingen voor de zin-producerende beweging van de mens: een instantie die zijn 'zin' overrullend opdringt aan alle andere machines of producties van zin is er één van. Een andere is de bedreiging van vernietiging van alle zin. Het wordt dus balanceren op de grens van vastomlijnde concepten enerzijds en het oprukken van een onleefbare chaos anderzijds. De eerstgenoemde bedreiging komt vooral van machines die het leven 'verticaal', 'van boven', met macht willen over-coderen, zoals Deleuze en Guattari het noemen. Dat is de dreiging van de transcendentie. Mensen vinden het comfortabel als hun patroon van verbindingen niet door henzelf, maar door een nóg hogere macht wordt gegeven of 'geleverd', door God bijvoorbeeld. Maar zo is God natuurlijk niet en je moet ook niet de houding aannemen alsof er voor je gezorgd wordt in dat opzicht. Niet de transcendentie regeert het leven, maar het verlangen volgt immanent altijd en overal zijn eigen weg, vanuit zichzelf in 'lignes de fuite', altijd botsend en tegen de stroom in. In het leven van mensen lijkt het verzet primair⁶¹. Het verzet tegen de machten die hem inperken trekt krachten uit hem⁶² van een leven dat rijker is aan mogelijkheden⁶³. Het verlangen daarnaar drijft krachten in en uit hem en de krachten proberen allerlei wegen te vinden waarlangs ze kunnen gaan. Je leeft in de achterstandswijk in een systeem, een assemblage onder druk. Voor mijn werk als pastor is het belangrijk om zoveel mogelijk van die zoektochten, die wegen, kruisingen, aftakkingen (σχιζω = afslag), sporen en zijsporen op te merken. Het volgen van die beweging, de 'schizoanalyse', maakt deel uit van de methode van exposure⁶⁴.

⁶¹ G. Deleuze, *'Foucault'*. Suhrkamp, Frankfurt aM, 2013, p. 125.

⁶² Waar macht is, ontstaat verzet, aldus Foucault. 'Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht'. M. Foucault, *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 116. [...] Machtverhältnisse [...] können nur kraft einer Vielfalt von Widerstandspunkten existieren. [...] Die Widerstände rühren nicht von ganz anderen Prinzipien her [...]. Sie sind in den Machtbeziehungen die andere Seite, das nicht wegzudenkende Gegenüber (*Der Wille zum Wissen*, p. 117).

⁶³ G. Deleuze, *Foucault*. Suhrkamp, Frankfurt aM, 2013, p. 129.

⁶⁴ 'Les agencements sont déjà autre chose que les strates. Ils se font pourtant dans les strates, mais ils opèrent dans des zones de décodage des milieux: ils prélèvent d'abord sur les milieux un territoire. Tout agencement est d'abord territorial. La première règle concrète des agencements,



1. Le Centre ou le Signifiant, visag    du dieu, du despote ; 2. Le Temple ou le Palais, avec prêtres et bureaucrates ; 3. L'organisation en cercles, et le signe qui renvoie au signe, sur un même cercle ou d'un cercle à l'autre ; 4. Le développement interprétatif du signifiant en signifié, pour redonner du signifiant ; 5. Le bouc expiatoire, barrage de la ligne de fuite ; 6. Le bouc émissaire, signe négatif de la ligne de fuite.

Dit diagram plaatsten Deleuze en Guattari in het hoofdstuk over 'de macht van de tekens' in Mille Plateaux. De tekening plus de tekst geven een heldere uitleg van het concept 'vluchtlijn'. Gilles Deleuze & Félix Guattari, Capitalisme et schizophrénie 2: 'Mille plateaux', Parijs: Les   ditions de Minuit, 1980, p. 169.

4.7 Vluchtlijnen

Het gebeuren van het botsen, ofwel: de oorlogsmachine, is niet een ding waarmee je letterlijk oorlog kunt voeren. Het concept duidt bij Deleuze en Guattari op een mechaniek dat altijd in een vorm van strijd een vluchtlijn voorbereidt. Dat gebeuren, die 'machine', komt in het licht in de zogenoemde nomadische existentie die op vluchtlijnen werkelijkheid wordt. Een vluchtlijn ontstaat als iemand of een groep mensen zich losmaakt van 'een' gevestigde orde, ofwel: als iemand nomade wordt. Voor het scheppen van een vluchtlijn is creatieve kracht

nodig, het vermogen om dingen te veranderen, kortom het scheppen van nieuwe 'werelden'. Maar ook het leven op een vluchtlijn wil zichzelf in leven houden, overeind blijven, zich verzetten tegen de entropie. Vluchten, maar wel zoeken naar wapens⁶⁵. Confrontatie, strijd, oorlogsmachine. Vluchtlijnen zijn dus processen van verbinding en zinproductie in immanente processen van mensen die met elkaar samenleven. Zij zijn de voortekenen - 'pr  configuration' - van een mensheid die nog komt⁶⁶. De ethiek van de vluchtlijn is nomadische ethiek en ik heb het gevoel dat christelijke ethiek nomadische trekken heeft⁶⁷. Deleuze en Guattari denken het hunne over de profeet en de vluchtlijn⁶⁸.

c'est de découvrir la territorialit   qu'ils enveloppent, car il y en a toujours une: dans leur poubelle ou sur leur banc, les personnages de Beckett se font un territoire. Découvrir les agencements territoriaux de quelqu'un, homme ou animal: 'chez moi'. *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateaux*, Gilles Deleuze & Félix Guattari, Parijs:   ditions de Minuit, 1980, p. 629.

⁶⁵ 'Les grandes aventures géographiques de l'histoire sont des lignes de fuite, c'est-à-dire des longues marches, à pied, à cheval ou en bateau: celle des Hébreux dans le désert, celle de Genséric le Vandale traversant la Méditerranée, celle des nomades à travers les steppes, la longue marche des Chinois — c'est toujours sur une ligne de fuite qu'on crée, certes pas parce qu'on imagine ou qu'on rêve, mais au contraire parce qu'on y trace du réel, et que l'on y compose un plan de consistance. Fuir, mais en fuyant, chercher une arme'. G. Deleuze en C. Parnet, *Dialogues*, Parijs: Flammarion, 1977, p. 163-164.

⁶⁶ 'La santé comme littérature, comme écriture, consiste à inventer un peuple qui manque. Il appartient à la fonction fabulatrice d'inventer un peuple'. G. Deleuze, *Critique et clinique*, Parijs:   ditions de Minuit, 1993, p. 11 en 14.

⁶⁷ Ik kom in    8.3 terug op nomadische ethiek.

⁶⁸ 'Le dieu détourne son visage, que personne ne doit voir; mais inversement le sujet détourne le sien, saisi d'une véritable peur de dieu. Les visages qui se détournent, et se mettent de profil, remplacent le visage irradiant vu de face. C'est dans ce double détournement que se trace la ligne de

4.8 Volgen

Ik voel me herkend in de passage in het twaalfde plateau⁶⁹ over de 'artisan', over de handwerksman. 'L'itinérant premier et primaire, c'est l'artisan. Mais l'artisan, ce n'est pas le chasseur, l'agriculteur ni l'éleveur. Ce n'est pas non plus le vanneur, ni le potier, qui ne se livrent que secondairement à une activité artisanale. C'est celui qui suit la matière-flux comme productivité pure'⁷⁰. De eerste 'itinérant' of zwerver of 'dakloze' is de handwerksman⁷¹. Hij 'volgt' immers de lijn die de materie neemt⁷². Deleuze en Guattari noemen de bewerkers van ijzer de eerste 'artisans', omdat zij niet anders kunnen dan het materiaal 'volgen'. Zoals een houtsnijder het hout moet 'volgen' om er iets mee te kunnen maken. De pastor in de kantelwijk volgt het leven van de straat. Bij de ijzerbewerkers is elke ijzer-mijn een vluchtlijn, omdat op die plek iets nieuws begint. Dit 'volgen' vind ik karakteristiek voor het werk van Deleuze: de oppervlakte van de dingen die gebeuren alleen maar aftasten, met de toppen van je vingers, werken met 'Fingerspitzengefühl'. Ik herken het 'suivre' uit mijn werk in de wijk, in de huizen waar niets meer zeker is dan alleen het feit dat ik hier en nu met deze mens tegenover spreek. Exposure is het voelen van die op het ene ding van het gesprek na volledig lege ruimte.

fuite positive. Le prophète est le personnage de cet agencement'. Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateaux*, Parijs: Les Éditions de Minuit, 1980, p. 154.

⁶⁹ Van *Mille plateaux*.

⁷⁰ G. Deleuze & F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateaux*, Parijs: Éditions de Minuit, 1980, p. 512. 'L'itinérant premier et primaire, c'est l'artisan. Mais l'artisan, ce n'est pas le chasseur, l'agriculteur ni l'éleveur. Ce n'est pas non plus le vanneur, ni le potier, qui ne se livrent que secondairement à une activité artisanale. C'est celui qui suit la matière- flux comme productivité pure...'.

⁷¹ Ik denk aan R. Sennett, *The craftsman*. In het vijfde hoofdstuk over de hand citeert Sennett Kants uitspraak over de hand als de buitenkant van het verstand. Ik heb het citaat 'Die Hand ist das äussere Gehirn des Menschen' niet kunnen vinden bij Kant.

⁷² *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateaux*, Gilles Deleuze & Félix Guattari, Les Éditions de Minuit, Parijs, 1980, p. 509.

Hoofdstuk 5: 'Der leidende Gott' - exposure bij Bonhoeffer

5.1 Inleiding: Exposure heeft zicht op lijden

Waarom komt er nu een hoofdstuk over het lijden van God? Omdat de exposure door zijn intensieve en extensieve ontvankelijkheid belangrijke situaties in het leven in beeld krijgt en omdat één van die situaties het lijden is. En omdat het lijden doorwerkt tot in de hoogste regionen. Ook God kan in sommige situaties niet meer verder. In de exposure ontdek je dat het lijden als grenssituatie een grondcategorie is van het leven.

Exposure is een menselijke mogelijkheid, omdat mensen ontvankelijk zijn en raakbaar, de ene mens wat meer, de andere mens wat minder. Dat geldt van alle mensen, van de pastor in een wijk net zo goed als van de buurtbewoners. Exposure beweegt zich als bewuste ontvankelijkheid in die sfeer van menselijke openheid en kwetsbaarheid.

Deleuze zegt dat mensen elkaar 'affecteren' en ook 'affecteerbaar' zijn. Bonhoeffer gebruikt voor de menselijke openheid de term 'Weite des Herzens', die hij ziet als een 'Haltung'. Mensen krijgen vanwege hun 'affecteerbaarheid' allerlei te verwerken, ook omdat ze ten diepste onbeschermd zijn. Het vermogen om dingen te verwerken is begrensd. Je staat als mens nooit niet in wisselwerking met de anderen en met de dingen. Als mensen in hun exposure - zowel de buurtbewoner als de pastor - meer te verwerken krijgen dan ze aankunnen, dan spreek je van 'lijden'. Mensen als John zijn niet opgewassen tegen de dingen die hen overkomen. Ze slagen er niet in het hoofd te bieden aan de mensen en de wereld. In zo'n situatie kunnen ze niet verder, ze zien geen way out.

Het kost dan veel energie om ermee te dealen. De energie raakt op en het is niet helder wat er moet gebeuren. Dat horen we John vaak zeggen en we zien het ook aan hoe hij zijn dagen slijt! Alles is onzeker, er is angst. 'Wat gaat het worden?'. Hij weet niet waar hij aan toe is, hij heeft daarom geen vertrouwen en dan wordt het eng. 'Ik heb geen regie. Als ik energie heb, dan krijg ik er weer zin in', zegt hij regelmatig. 'Ik moet verder. Ik ben mijzelf niet meer, want ik bepaal niet meer zelf wat ik doe. Ik weet niet meer wat mijn doel is'. Hij laat regelmatig de moed zakken en heeft er geen zin meer in. Hij heeft geen idee hoe het verder moet, in welke richting. Hij kan geen zin meer geven aan het leven, hij is onmachtig om zin te produceren. In die situatie wordt de naam 'God' niet eens genoemd en wordt Hij gereduceerd tot betekenisloosheid. Gods lijden betekent dat Hij geen rol kan spelen en dus feitelijk een *quantité négligable* is. Hij wordt voor de mensen in kwestie een 'road not taken'. Omdat mensen kwetsbaar zijn is God het ook, zeggen we dan in christelijke taal in zo'n situatie. Elk mens heeft zijn Getsemané.

Bonhoeffer heeft deze samenhang tussen het lijden van God en het lijden van de mens goed in beeld gehad. Maar voor hem was het religieuze spreken over God gepasseerd en in die zin sluit hij aan bij Nietzsches profeet die het uitschreeuwt dat God dood is⁷³. Religie is voor Bonhoeffer een historisch bepaalde vorm van uitdrukken, die hij achterhaald vindt. In de gevangenis, die voor hem een periode van exposure is geweest, heeft hij een nieuwe vorm van leven en denken móeten ontwikkelen. Die verandering in zijn leven heeft hem tot het concept van 'der leidende Gott' gebracht (§ 5.2). Het concept heeft een gelaagde complexiteit en speelt vanaf de tijd van de Talmoed een belangrijke rol in het Jodendom (§ 6.2). Het concept 'der leidende Gott' is voor Bonhoeffer het begin van een *exposure-based*

⁷³ Waarmee niet gezegd is dat Bonhoeffer voorganger zou zijn in de 'God-is-dood'-theologie. Want religie en denken van/over transcendentie vallen niet samen. Zie voor deze thematiek D.C. Barber, *Deleuze and the naming of God*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015

interpretatie van het christelijk denken waarin de menselijke conditie van het lijden een realistische plaats heeft (§ 6.3). Zonder exposure is de theologie na Bonhoeffer niet realistisch genoeg en niet relevant, zonder exposure is er geen 'theologia crucis' (hoofdstuk 7).

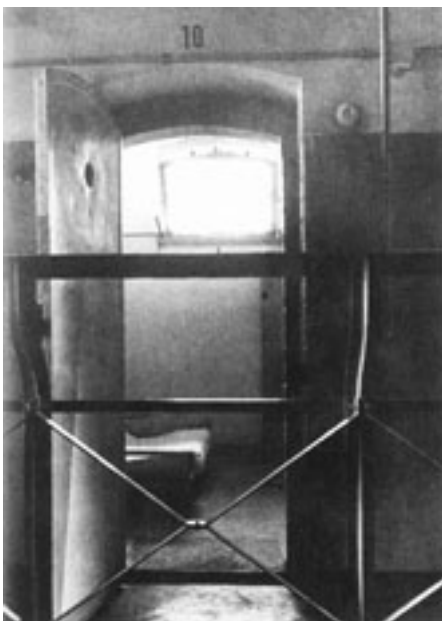
5.2 Het concept 'der leidende Gott' in de brieven

5.2.1 Bonhoeffers document van exposure

De gevangenisbrieven van Bonhoeffer geven het relaas van zijn antwoord op de barre omstandigheden van de onderzoeksgevangenis en van de kelders van de Gestapo. Hij maakt daar lege momenten mee en daarin begeeft zijn metafysica het⁷⁴. De brieven zijn documenten van een ontvullende exposure, waarin het concept van de lijdende God ook een rol speelt.

Die ontvulling maak je ook mee als pastor met buurtbewoners en die ontvulling gaat niet meer over. Je belandt steeds weer in de exposure, er ontstaat steeds weer een nieuw leeg moment. De vraag wordt: 'Hoe verhoud ik mij met mijn lege momenten?'. Het referentiekader ligt nooit meer vast. Wat betekent dat dan als ik mij binnen de ruimte van een geloofstraditie - want Bonhoeffer kan niet anders - blijf bewegen binnen de context van mijn zoekhorizon?

De vraag aan Bonhoeffer wat hem ertoe gebracht heeft de uitdrukking 'der leidende Gott' te smeden lijkt mij onbeantwoordbaar. We kunnen hoogstens zijn brieven lezen waarin hij ons de uitdrukking aanreikt en wij hebben de mogelijkheid om met zijn vondst te experimenteren.



De cel waarin Bonhoeffer vastgehouden werd in de gevangenis van Berlijn-Tegel.

Hij heeft met het bezigen van 'der leidende Gott' gedaan wat Deleuze de voornaamste taak van het denken ziet, namelijk het creëren van concepten.

Een belangrijk fragment over 'de lijdende God' is de brief van Bonhoeffer aan zijn zus Sabine op 21 mei 1942.

'Lijden' en 'God' zijn concepten die onlosmakelijk bij elkaar horen, zegt hij daar. De mens wordt opgeroepen om het 'leiden Gottes' aan de 'gottlose' wereld mee te lijden. Ik zie in dit fragment de kern van de kritische afwijzing van religie en om die reden zie ik in de brief van 21 november 1943 een vervolg op de eerstgenoemde. Bonhoeffer zegt daar dat hij religie niet meer ziet als een christelijke optie en hij merkt op dat hij de Joodse aanwijzing om de naam van God niet uit te spreken steeds beter begrijpt. In die laatste hint zie ik de beweging die Bonhoeffer maakt in de richting van het Joodse denken, dat breekt met religie in de gebruikelijke zin. Want het niet uitspreken van de Godsnaam is één

⁷⁴ 'Dit kunnen we alleen maar dragen', zegt Bonhoeffer. 'Zunächst: es gibt nichts, was uns die Abwesenheit eines lieben Menschen ersetzen kann, und man soll das auch garnicht versuchen; man muß es einfach aushalten und durchhalten; das klingt zunächst sehr hart, aber es ist doch zugleich ein großer Trost; denn indem die Lücke wirklich unausgefüllt bleibt, bleibt man durch sie miteinander verbunden. Es ist verkehrt, wenn man sagt, Gott füllt die Lücke aus; er füllt sie garnicht aus, sondern er hält sie vielmehr gerade unausgefüllt, und hilft uns dadurch, unsere echte Gemeinschaft miteinander – wenn auch unter Schmerzen – zu bewahren'. Brief aan Renate en Eberhard Bethge, kerstavond 1943 in de gevangenis van Berlijn-Tegel. DBW 8, p. 255.

van de belangrijkste kenmerken van het Jodendom, niet van het Oude Testament. Hij bevestigt deze denkrichting in de brief van 5 december 1943. 'Ik ga steeds meer oudtestamentisch denken en voelen', zegt hij daar. 'Je moet beseffen wat de onuitsprekelijkheid van de naam van God betekent, pas dán weet je wat je zegt als je de naam van Jezus Christus uitspreekt. Je mag het laatste woord niet spreken vóór het voorlaatste, omdat je anders de ethiek overslaat'. Dat wil zeggen: je bent niet realistisch genoeg als je niet beseft dat je ooit moet zwijgen voor een geheim. Als je de naam van God te makkelijk gebruikt, dan verlaat je daarmee de situatie van het volgen van het 'gebeuren' dat de Godsrelatie feitelijk is. 'Zeggen' is een vorm van macht erover hebben, onschadelijk maken. 'Zeggen' komt neer op objectiveren en daarmee verlaat je het contact en de relatie met het 'gebeuren', waarin het goede nog gevonden moet worden. Je slaat dan de ethiek als opgave om het goede leven te vinden over. Hij vindt het belangrijk dat je je realiseert dat de relatie met God zich ontvouwt in een steeds wijkende horizon.

Ik denk dat Bonhoeffer zich in de genoemde brieven op dit Joodse spoor beweegt en dat hij dat benoemt als 'oudtestamentisch denken'. Vooral op het terrein van zijn spreken over God zie ik denkfiguren die ik ook meen tegen te komen in de Talmoed rond het thema van de naam van God. Hij voegt zich in de Joodse denklijn, denk ik.

5.2.2 'Weltliche Interpretation'

'God is onmachtig en zwak in de wereld', zegt Bonhoeffer. Hier ligt het beslissende verschil met religie: 'nur der leidende Gott kann helfen'. Alleen 'durch sein Ohnmacht', en dat wil zeggen: in Jezus Christus, zal deze God enige macht en ruimte in de wereld hebben. Alles wat je van God kunt weten vind je in Hem. En andersom: alles wat je in Jezus vindt, is God. Als je als mens in de 'gottlose Welt' mét Jezus leeft, dan 'schafft Christus den Menschen in uns' en dan maak je op die manier plaats voor God.

Dit is het beginpunt van de wereldlijke interpretatie, omdat de uitdrukkingen 'de onmacht van God' en 'het lijden van God' - in Deleuziaans jargon - een kritische werking hebben. De gewoonlijke religieuze denkbeelden, emoties en houdingen leiden nergens meer toe. Het concept van de 'leidende Gott' markeert het begin van een vluchtlijn, omdat de uitdrukking ook als medicijn klinisch gaat 'werken' op het gebruikelijke godsbeeld.

De mens moet de oproep willen en kunnen vernemen om het 'leiden Gottes' aan de wereld mee te lijden. In de wereld stelt God niets voor, de mens moet daarmee leven en op die manier deelt hij het 'leiden Gottes', omdat ook hij 'in de wereld' is. Het spant tussen God en de mens en de wereld en die spanning verneemt je in de exposure.

5.2.3 'Tiefe Diesseitigkeit'

Via de christologie legt Bonhoeffer een verbinding met het Joodse denken. Hoe geeft Christus mijn mens-zijn vorm?⁷⁵ Het meegaan in het 'leiden Gottes' komt er alleen van als je je in de wereld laat mee-nemen op de weg van Jezus. Dan verschijnt in jouw leven de gedaante - de vorm - van de lijdende Knecht van Jesaja 53⁷⁶. Vanuit zo'n leven valt kritisch en genezend 'ein überraschendes Licht' op de wereld. Bonhoeffer differentieert het 'leiden Gottes' naar het 'leiden Gottes in Christus'. In de brief van 21 juli 1944 (de dag na de mislukte aanslag) herformuleert Bonhoeffer de positie van de mens-in-de-wereld als de 'tiefe Diesseitigkeit' van het christendom. In een *parallelismus membrorum* legt hij uit wat

⁷⁵ Op dit punt verwijst ik naar de Deleuziaanse gedachte van het mechaniek van de dubbele articulatie om het totstandkomen van 'de substantie' en 'de vorm' van Christus te zien verschijnen in het leven.

⁷⁶ Preciezer: het verhaal van Jesaja 52, 13 - 53, 12.

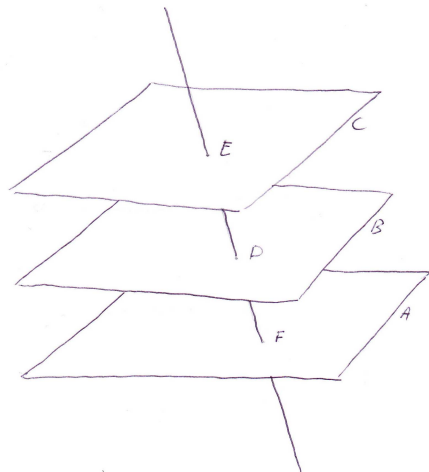
'glauben' is: 'zich in Gods armen werpen', 'niet je eigen lijden op de eerste plaats', 'ernst maken met het lijden van God', 'waken met Christus in Gethsemane', kortom: μετάνοια. Hij omschrijft 'Diesseitigkeit' als leven in de volledige kwetsbaarheid die mensen eigen is en ik zie daarin een omschrijving van exposure.

Hoofdstuk 6: De lijdende God - Het concept tussen de Joodse traditie en Bonhoeffer

6.1 Inleiding

Het archimedisch punt in Bonhoeffers gedachten-route is het concept van de lijdende God, omdat dat kritische concept het beslissend verschil is met alle religies, aldus Bonhoeffer⁷⁷. De nieuwe, wereldlijke en dus niet-religieuze interpretatie begint op dit punt met een 'ander' godsbeeld. Wat moet je aanvangen met een 'ohnmächtige' en 'leidende Gott'? Welke exposure-ervaringen van Bonhoeffer krijgen onderdak in het concept van de lijdende God? Bonhoeffer zegt dat hij zich de onuitsprekelijkheid van de naam van God realiseert⁷⁸ en dat hij in toenemende mate merkt dat hij 'oudtestamentisch' denkt en voelt (de combinatie 'voelen en denken' komt altijd voor in de exposure). Daarna spreekt hij over het 'leiden Gottes' en vervolgens waaiert in de latere fragmenten een gedachtencomplex zich daaromheen uit. Ik kan ook zeggen: er ontvouwt zich bij hem een denk-vlak rond de concepten 'lijden' en 'God'. Uiteindelijk trekt hij een radicale conclusie: 'lijden' is niet maar een kenmerk van God, maar een prominent kenmerk⁷⁹.

6.2 De lijdende God in het rabbijnse denken



Als je deze aspecten bij elkaar legt en als je zijn 'oudtestamentische lijn' verdisconteert, dan heb je redenen om te vragen hoe de positie van Bonhoeffer en de positie van het Jodendom zich tot elkaar verhouden als het gaat over de uitleg van 'het lijden van God'. Het is niet bekend of en in hoeverre hij bekend was met het rabbijnse Jodendom. Bij mijn weten noemt hij het nergens met betrekking tot 'der leidende Gott'. Het concept is bekend in het Jodendom vanaf de talmoedische tijd tot in de 20e eeuw. Levinas heeft in meerdere studies inzichten opgediept uit die traditie, die zich bewogen rond het thema van het Joodse denken over de kenosis en over de verhouding van de gelovigen tot het gegeven van de kenosis. In die

studies bleek de gevoeligheid van de ene mens voor de andere - exposure - uiteindelijk een sleutelrol te spelen. Het betoog van Levinas loopt altijd uit op de permanente ontzuivering van de ene mens door de andere en in die ontzuivering is ook het denken over God betrokken. Het is een drie-vlaks-verhouding waarin de niveaus van exposure, de geduldige en reflectieve ervaring en het niveau van de taal over God te onderscheiden zijn. De lijn dóór de drie vlakken verbeeldt de sensibiliteit van de mens, dat wat je op de bodem van je ziel weet, de wérkelijkheid van de beleving⁸⁰, de exposure. De nomadische mens beweegt zich op meerdere vlakken.

⁷⁷ Zie het slot van de brief van 16 juli 1944 (DBW 8, p. 533 en 534).

⁷⁸ In de brieven van 21 november 1943 (DBW 8, p. 197) en van 5 december 1943 (DBW 8, p. 226 en 227).

⁷⁹ R.H. Reeling Brouwer merkt op, dat de (im)passibilitas een eigenschap van God is. De passio Dei is een contractbegrip van de goddelijke actio (God als actus), een niet-handeling dus, een afzien van handelen, en geen eigenschap.

⁸⁰ 'Il faut poursuivre les séries, traverser les niveaux, franchir les seuils, ne jamais se contenter de dérouler les phénomènes et les énoncés suivant la dimensions horizontale ou verticale, mais former

6.2.1 De Naam van God in talmuedische teksten

De relatie met de Naam begint in de relatie met de bijbel, zegt Levinas⁸¹ en hij motiveert zijn uitspraak vanuit de rabbijnse traditie. De relatie is niet die van het kennen, maar van het gehoorzamen, dat gestalte krijgt in het geheel van de mitzwoth. Schrijven, lezen en studeren maken daar deel van uit, aldus de rabbijnen. Bij de overschrijvers van de bijbel doet zich het probleem voor van het verkeerd schrijven. Zelfs de naam van God kan dat overkomen. Mag dat woord dan worden uitgewist? Over die vraag buigen de rabbijnen zich en daarbij komen ze uit op de waardigheid en de eigen aard van de verschillende namen van God. Er zijn twee categorieën namen: de eerste zijn de eigennamen, de tweede zijn de daarvan afgeleide namen. De tweede categorie mag uitgewist worden, de eerste niet. Want de Naam valt niet binnen de categorie van de dingen, waarover objectief iets gezegd kan worden. De vierkante letters zijn het hachelijke verblijf waarin de geopenbaarde Naam zich terugtrekt, zegt Levinas. Uitwisbare letters overgeleverd aan de genade van de mens die schrijft of overschrijft. Alleen de mens kan deze openbaring behoeden voor verdwijnen, de mens heeft de roeping de Naam te bewaren, namelijk in de relatie met de Naam. Elk misbruik wordt streng verboden vanwege de broosheid van de openbaring. Elke 'horizontale' miskenning brengt de Naam in gevaar. De Naam verkeert daarom in de voor een naam vreemde positie van nooit te worden uitgesproken, zegt Levinas. Vervolgens gaat hij uitleggen dat het 'verdwijnen' van God in zijn Naam zijn verschijnen niet ontkent. In de transcendentie wist God zelf zijn Naam uit, zodat het gebod vernomen kan worden met het oog op de andere mens. De openbaring wordt ethiek, hét thema van Levinas. Teruggrijpend op Deleuzes schildering van het creatieve proces kun je de Naam van God en zijn behandeling opvatten



als de 'singularisation' van het proces van Israël, de met niets te meten 'production'⁸² van de relatie met de Naam door Israël. Als Bonhoeffer zegt dat voor hem de Naam van God onuitspreekbaar is, dan zouden zijn gedachten in deze richting gegaan kunnen zijn. Hij heeft deze kennis van het Joodse denken niet gehad, misschien wél vermoed. Mijn gedachten gaan in elk geval deze richting uit.

6.2.2 Kenosis bij Chaim van Volozhin

In zijn artikel over het judaïsme en de kenosis⁸³ behandelt Levinas deze thematiek aan de hand van de rabbijnse traditie, dit keer aan de hand van een tekst van *Chaim van Volozhin*⁸⁴ (1749-1821). In de uitleg van die tekst ontwerpt hij een kader waarbinnen je volgens mij de teksten van Bonhoeffer over het lijden van God en de bijbehorende gedachtenconstructies kunt plaatsen. Bonhoeffer drukt

une transversale, une diagnose mobile, où doit se mouvoir l'archiviste-archéologue'. G. Deleuze, *Foucault*, Parijs: Les Éditions de Minuit, 1986, p. 30.

⁸¹ In het artikel *Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques*, in: *L'Au-delà du verset : Lectures et discours talmudiques*, Parijs: Éditions de Minuit, 1982.

⁸² Deleuze gebruikt in *Logique du sens* het woord 'production' voor de productie van 'zin'. Hij spreekt niet van 'zin-geving', maar van 'zin-productie'.

⁸³ E. Levinas, *Judaïsme et kénose*, in: *À l'heure des nations*, Parijs: Editions de Minuit, 1988, pp. 133 - 151.

⁸⁴ Chaim van Volozhin, *Nefesh Hachaim*, vertaling Rabbi Avraham Yaakov Finkel, New York: Judaica Press, 2014. Volozhin heet nu Valozhyn en ligt in Wit-Rusland.

de precaire positie van de Naam uit als 'lijden'. Hij spreekt immers van de 'Ohnmacht in der Welt' van God. Ik denk dat 'onmacht' en 'lijden' hier slaan op het precaire van de Naam, waarin God zich zowel openbaart als ook terugtrekt. Je moet hier denken aan de kenosis. Door het zich terugtrekken in de vierkante letters stelt de Naam zich bloot aan een mogelijke onbetekenendheid⁸⁵, die alleen de mens kan verhoeden⁸⁶. Voor Bonhoeffer is Christus de mens *par excellence* die deze taak op zich neemt. Voor de geleerden van de Talmoed bestaat er een onlosmakelijke verbinding (lijn) tussen Gods hoogheid en zijn nederigheid. Gods nederigheid houdt in dat hij de lijdende mens nabij is. Levinas noemt dat de 'conjonction de l'élévation et de la descente', 'la grandeur de l'humilité ou l'humilité de la grandeur'. Het idee van de kenosis klinkt in veel teksten van het oude testament door, zegt Levinas.

Chaim van Volozhin komt uit de school van *de gaon van Vilna* (1720 - 1797), een Joods denker die het Joodse denken wilde afschermen van alle andere invloeden om volledig gewijd te zijn aan de studie van de Torah. Deze studie had een liturgische lading, omdat niet



kennis het doel was, maar de omgang met God. Rabbi Chaim noemt twee aspecten van God: de eerste is het onuitsprekelijke tetragram, de tweede ligt in de naam Elohim. Die laatste is de immanente God, de ziel van de wereld, de dynamiek van de voortgaande schepping. Deze 'kant' van God is de belangrijkste, omdat hier de 'associatie' tussen mens en God ligt. Als de mens leeft in overeenstemming met de Torah, dan 'voedt' hij de associatie van God met de wereld, dan mengt God zich in de wereld, aldus rabbijn Chaim van Volozhin. De wil van God is in zekere zin afhankelijk van de mens. In die onderworpenheid ligt in Joodse zin de kenosis. De mens kan de verbinding, de 'lijn' van God en de wereld steunen, maar door de zonde kan hij de lijn frustreren. De verbinding werkt als ik me als mens door de Torah laat zeggen, die me altijd verwijst naar de ander. Echte μετάνοια bestaat erin dat je je - in de woorden van Bonhoeffer - in

'den Weg Jesu mithineinreissen' laat.

Die taak om die lijn 'open' te houden heeft de hoogste urgentie, aldus Chaim van Volozhin. Want de lijn tussen God en wereld kan niet op eigen kracht bestaan en heeft de bijdrage van de rechtvaardige nodig. 'Zijn' is niet genoeg, het moet 'goed zijn'. Het gebed als de 'dienst van het hart' werkt als een zoeklicht op het goede werk dat in de wereld verricht moet worden in dienst van de Torah. Bonhoeffer schrijft: 'Unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen. Alles Denken,

⁸⁵ Zie: H.J. Heering, *De God die niet meer nodig is*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1996.

⁸⁶ 'La parole de Dieu, suprême signification, est sans insistance, elle s'envole comme un songe'. E. Levinas, *À l'heure des nations*, Parijs: Les Édition de Minuit, 1988, p. 81.

Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums muß neu geboren werden aus diesem Beten und diesem Tun'⁸⁷.

Je mag niet voor je eigen sores bidden, zegt de rabbijn. Behalve als jouw sores het gevolg is van misstanden 'in Israël'. Als er misstanden zijn 'in de wereld' en dat verneem je in de exposure, dan kan God niet tronen op de lofzangen van Israël. De zin van het gebed is dat God het gebed van de rechtvaardige nodig heeft - nee, hij heeft de rechtvaardige nodig ter ondersteuning van de wereld. Als de rechtvaardige mens lijdt aan de onrechtvaardige wereld, dan lijdt God daaraan. De rabbijn noemt teksten ter ondersteuning: Psalm 91: 15, Jesaja 63: 9. Het lijden van God is dus altijd meer dan dat van mensen, maar beide zijn reëel. Een onrechtvaardige wereld is een vernedering voor God, aldus de rabbijn.

6.3. Het concept in meerdere verbindingen bij Bonhoeffer

6.3.1 Gods onmacht

Bonhoeffer verstaat onder het lijden van God vooral zijn onmacht. God is niet meer nodig in de mondige wereld. De 'religieuze' God is overbodig en op dit punt begint een nieuwe interpretatie, zegt hij. De mens wordt opgeroepen om de onmacht van God, zijn terugtrekkende beweging, in de god-loze mensenwereld te dragen. Vandaar dat Bonhoeffer in de brief van 16 juli 1944⁸⁸ zegt dat mensen in de wereld moeten leven zonder God, dat we voor en met God leven - zonder God, de dubbelheid van afstand en nabijheid van God. Dat betekent dat de mens desnoods atheïstisch op eigen kracht in de gebruikelijke zin van het woord kan leven. Als zodanig kruist de weg van Jezus het leven van atheïstische mensen, zegt Bonhoeffer. Jezus, het lam Gods, dat de zonde der wereld draagt, die ruimte biedt voor de navolging. Bonhoeffer wijst op de lijdende knecht van Jesaja 53, die de zonde van de wereld wegdraagt. Ook weer een echt aangelegen Joodse kwestie. In Christus' lijden wordt duidelijk wat het lijden van God is.

6.3.2 Leven is 'Diesseitigkeit'

De weg van Jezus noemt Bonhoeffer 'Leben'⁸⁹. Hij spreekt over de 'tiefe Diesseitigkeit' waar Jezus de mens wil brengen. Wie in de 'tiefe Diesseitigkeit' leeft leert geloven. Wie er niet voor terugschrikt om het mens-zijn tot in de onbeschermd⁹⁰ diepte - exposure - te beleven zonder een houvast in de wereld, die onderhoudt een relatie met God⁹¹. Wie dat doet, ervaart ook de 'onmacht' van God, die niet verlossend ingrijpt. Het goede dat eventueel in de wereld zal komen, komt alleen van de mens, die 'in Christus' Gods zaak bepleit, namelijk 'das Leben'. Wie die weg neemt in de wereld, zal eraan lijden.

In het gedicht 'Stationen auf dem Weg zur Freiheit' kom je deze route tegen. Bonhoeffer spreekt daar over het rechte doen en wagen, de werkelijkheid ter hand nemen, de mens betreedt 'de storm van het gebeuren', 'nur getragen von Gottes Gebot'. Dat laatste komt er

⁸⁷ DBW 8, p. 435.

⁸⁸ DBW 8, p. 533 en 534.

⁸⁹ Brief van 18 juli 1944 (DBW 8, p. 535 e.v.).

⁹⁰ 'Die Erweiterung des Wissens von der Welt erweitert die Kontaktfläche mit ihr, macht also auch empfindlicher für Schmerz und Unannehmlichkeiten, die vorher unterhalb der Empfindungsschwelle lagen. Sie erhöht das Bewusstsein nicht nur der Möglichkeiten, sondern auch der Unmöglichkeiten und Schwierigkeiten des Menschen'. L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative*, München: R. Piper & Co Verlag, 1976, p. 214.

⁹¹ Op deze uitspraak kom ik terug in hoofdstuk 9.

wél bij: de mens voor wie God niet nodig is, krijgt wél het gebod van God dat hem op de weg van de vrijheid brengt. Vrijheid moet kennelijk geboden worden, komt niet vanzelf. Het is zonder twijfel biografisch als Bonhoeffer zegt dat die vrije daad tot onmacht leidt, de mens kan het niet op eigen kracht afmaken en hij dreigt zijn vrijheid op het laatst toch nog kwijt te raken. De laatste stap van de vrijheid is dan de overgave aan God. In de brief van 21 augustus 1944⁹² schetst Bonhoeffer 'Leben' als een leven 'in Ihm', dat een bestaan in vrijheid is, omdat er niets onmogelijk is. Bij God is immers alles mogelijk, wat in de wereld der mensen niet mogelijk is. Logisch, want God is de lijn naar 'buiten'. De aarde moet het terrein worden, waar de mensen kunnen leven in verbond met God. Dat is de 'zin' van de aarde.

6.3.3 De vluchtlijn van het 'etsi deus non daretur'

Voor Bonhoeffer maakt het verbond/verband tussen God en mens het rechte leven uit. Over dat verband rijzen vragen zodra het contact problematisch wordt. Hoe ziet het verband eruit in het geval dat de mens lijdt en als de mens daardoor in de diepte (onbeschermd) terechtkomt, misschien tot in de vertwijfeling? Als de mens lijdt en van Gods kant daagt geen hulp, dan betekent dit dat Gods 'onmacht' aan het licht komt. Het goede slaagt er dan niet in te overwinnen⁹³.

De gelovige gaat niet uit van de 'onwil' van God. Daarmee komt de gestalte van de lijdende God tevoorschijn en die roept gedachten (percepten) en gevoelens (affecten) op. De lijdende mens krijgt in zijn onmacht te maken met een lijdende God. En wie in deze exposure-positie volhardt, omdat het verband veel waard is, wordt een 'lijdende knecht'. Dan kom je op de positie van Christus, dan krijgt je leven zijn vorm. 'Alles komt aan op het 'in Hem', ' zegt Bonhoeffer. Dat is wat er is en dat is dus 'experientia crucis', waarin God zich niet laat zien en de verlossing ook niet, maar de feiten wel degelijk. Hij blijft hooguit in zijn precaire bestaan volharden in de plaats van de vier letters van zijn Naam, op de grens van 'zijn' en 'meer dan zijn'. Als de Naam weg is, is dus alles weg. En dan is de mens die in zijn verband wil leven ook nergens meer. Want je bent als mens de synthese van de twee registers 'zijn' en 'meer dan zijn'.

Als je gaat nadenken over die positie van de lijdende knecht als je eigen positie, dan verdwijnt God naar de achtergrond en blijf je achter met het verlangen naar recht. Daarmee tekent zich een vluchtlijn af, waarin God eigenlijk niet meer voorkomt. De lijdende God is dus een stadium, waarna je als mens zelf op weg moet, dát is de vluchtlijn. Bij de lijdende God kun je niet blijven, je bent wel de plaats van de lijdende God, maar je hebt ook je lijfelijke plaats in een huis, straat, omgeving. Je bent nu 'mondig', volwassen, niet meer afhankelijk van God, de goede waarden zijn in je geboren. Je moet gaan doen, waar je op gewezen bent. De metafysica is veranderd in ethos⁹⁴. Hij is voorbij getrokken, net als bij Mozes en Elia: je ziet de achterkant en je kunt hooguit volgen, als je dat wilt. Je kunt niet meer terug naar 'God', misschien later in een nieuwe situatie, maar nu eerst aan het werk. Je wordt verwezen naar de wereld. Het is piëtistisch om dan weer 'terug' te willen. Je moet nu zélf aan de bak, vóóruit. Je bent aangewezen op de wereld, naar wat voor de hand ligt. Maar

⁹² DBW 8, p. 572 en 573.

⁹³ Zo omschrijft Levinas 'lijden'.

⁹⁴ Maimonides noemt de eigenschappen van God 'middot'. Het hebreeuwse woord 'middot' komt van het werkwoord 'madad' en dat betekent 'meten'. Rabbijnen gebruikten het woord om eigenschappen en karakteristieken van mensen mee aan te duiden. Bij Maimonides zijn de eigenschappen van God gegeven in de gebiedende wijs. Als gezegd wordt, dat God 'lankmoedig' is, dan betekent dit dat mensen 'lankmoedig' hebben te zijn.

je bent ook aangewezen op gebed, op het zoeken in Gods licht naar wat het meest dichtbij ligt om te doen in de wereld.

6.4 Fazit: 'Er wordt geleden'

Wat heeft de uitspraak over de lijdende God te maken met exposure, met blootstaan aan de realiteit, onbeschermd, onbedekt, onverhuld? Het valt op dat Bonhoeffer zegt dat de lijdende God 'Raum', 'plaats' krijgt in de wereld, onder de mensen dus. Dat zou hetzelfde concept 'makom' kunnen zijn dat ook Maimonides toepast in zijn spreken over God. Maar dit alles betekent dan tegelijkertijd dat in dezelfde beweging van 'ruimte' maken voor God ook het lijden van de mens een plaats krijgt, erkend wordt, er rechtens mag zijn - om erkenning vraagt in de wereld. Want waar de mens lijdt, daar lijdt God en vice versa. Het mag niet verstommen: 'Er wordt geleden', 'memoria passionis'⁹⁵.

Van beneden af gezien, met de 'Blick von Unten', is de mens de plaats van God en dus van de belangrijke eigenschappen als menselijke mogelijkheden in de wereld. Daar waar je als mens concreet leeft zie je dat je door je simpele bestaan een ruimte inneemt. Dat levert grensconflicten op. Want er moet ruimte komen voor Gods 'eigenschappen', die 'gedaan' worden. God bestaat immers niet, tenzij de mens op welke wijze dan ook van Hem weet te getuigen. Alles wat God ooit kan betekenen hangt af van de mens die in hem 'gelooft'. Ik wil er niet overheen lezen: Bonhoeffer schrijft dat God ruimte 'gewinnt'. Daarmee moet hij wel refereren aan een 'winnen' en daarmee dus aan een strijd. 'Jood zijn betekent strijder zijn, eeuwig tegen de vuile, misdadige menselijke stroom in te zwemmen', zegt Josl Rakover als hij zich wendt tot God⁹⁶.

Het concept van de lijdende God zegt dat er geen almachtige instantie is die met macht het lijden weert. Of anders nog: God die het goede wil is een 'quantité négligeable' in de wereld, zolang iedereen uit de buurt blijft van het gebod. Het goede slaagt er dan in de wereld niet in te overwinnen. Dat is een 'sensation', een beleving en het concept smeedt daar een ervaring van. De omgang met God wordt 'gewonnen' in een grote beproeving, een exposure waarvan de afwezigheid van God in de wereld een stadium is. De hele route begint in de verworteling met huid en haar in de wereld. Alle verbindingen komen in de exposure aan het licht, dáár laat de verworteling zich voelen.

6.5 'Meer van de Torah houden dan van God'

Het terrein dat 'gewonnen' wordt valt voor Chaim van Volozhin en Rakover samen met de mens van de tora, van de weg-wijzing, van het onderricht. Het is Gods 'territorium' dat de mens kan hoeden, een plek licht in de wereld. Die mens heeft God lief, maar hij heeft 'Zijn tora' meer lief, omdat die laatste een leefwijze brengt of 'uithakt', een leefwereld, een ruimte om in te leven⁹⁷. Deze vorm van denken sleept mensen niet mee door vervoering of emotie, maar vergt volledig bewustzijn of exposure, en is het aan zichzelf verschuldigd aandacht te hebben voor alle vragen die mensen kunnen hebben.

Misschien valt vanuit dit punt ook licht op Bonhoeffers uitspraak dat we 'vor und mit Gott ohne Gott' leven. Die aspecten komen terug in de uitspraak van Rakover. 'Hij verbergt zijn gelaat', zegt Rakover. 'Ik wil je vragen, God, en die vraag brandt in me als een verterend vuur: Wat, o wat moet er nog gebeuren voordat je je gezicht weer aan de wereld laat zien?'.

⁹⁵ Ik verwijs naar het werk van J.B. Metz.

⁹⁶ Zvi Kolitz, *Josl Rakover wendt zich tot God*, Baarn: Ten Have, 1998, p. 31 en 33. Vertaling van *Josel Rakovers Wendung zu Gott*, Berlijn: Verlag Volk & Welt, 1997.

⁹⁷ Zvi Kolitz, *Josl Rakover wendt zich tot God*, Baarn: Ten Have, 1998, p. 35.

Gods aanwezigheid hangt af van de mens die er ruimte - vorm en inhoud - aan geeft. Al zijn lasten komen terecht op de schouders van de mensen. Het lijden van God komt erop neer, dat Hij niet meetelt, Hij wordt niet gezien, zijn aanwezigheid is overgeleverd aan de mens. Hij laat zich terugdringen uit de wereld, zegt Bonhoeffer, tot in het afwezige toe. Maar de mens draait ervoor op, want anders wordt het een hel. En Rakover klaagt en prijst tegelijk de Naam, omdat de mens Gods 'plaats' moet innemen.

Hoofdstuk 7: De lijdende God - exposure in de theologie

7.1 Exposure en God

Lijden en de exposure hangen met elkaar samen: zonder exposure is er geen lijden. Niet andersom: niet elke exposure komt neer op lijden. Wél is passiviteit een *differentium specificum* van exposure. Lijden is een teveel aan exposure. Kwetsbaarheid. Exposure is wisselwerking tussen mens en de dingen die hem overkomen. Elke nieuwe situatie stelt voor de opgave om ermee te dealen. Het komt erop aan of je een passend antwoord op de gebeurtenissen kunt geven. Zo ja, dan ben je kennelijk in staat (geworden) om te verwerken wat er gebeurt. Zo nee, dan is de grens van je capaciteit om te verwerken bereikt of overschreden. Want de grens aan het vermogen om te verwerken is gegeven.

Er is echter geen grens op wat er op je kan afkomen. In geval van *overload* spreken we van 'lijden', zoals bij John. Je ondergaat wat er gebeurt en je verliest je waardigheid als subject, als initiatiefnemer. Je komt als mens niet tot je recht. Dan komt de strijd van Rakover aan de orde.

Als Bonhoeffer spreekt over de 'leidende Gott', dan verbindt hij het concept 'exposure' met het concept 'God'. Je kunt dus zeggen dat er via de exposure van de mens als het ware veel op God afkomt⁹⁸. Maar hij grijpt niet in, omdat het enige 'bruggehoofd' van God om iets te betekenen in deze wereld de mens is en die moet de klus klaren. Als de dingen de mens in exposure óók boven het hoofd groeien, dan kan de mens geen plaats meer maken voor Gods 'mitzwah', behalve dan in zijn eigen leven, privé. De mens is immers de plaats van God: als er voor de liefde of welke andere voor de mens navolgbare eigenschap van God geen plaats is, dan is er geen plaats voor God⁹⁹. Dan ontstaat de situatie van het 'etsi', het 'alsof' Hij er niet is. Daar zit de spanning in het concept van de 'leidende Gott'. Je kunt het niet uit elkaar halen: het lijden van de mens en zijn wereld aan zijn God en het lijden van God aan zijn mens.

Als Maimonides en Joodse denkers na hem de eigenschappen van God uitleggen als 'mitzwoth', dan zeggen ze eigenlijk dat van menselijke werkelijkheid geen sprake is zolang Gods eigenschappen rechtvaardigheid en barmhartigheid¹⁰⁰ onder mensen niet 'auf dem Plan' zijn. Betekent dit dan dat als 'lijden' een kenmerk van God wordt genoemd mensen de 'mitzwah' hebben om te lijden? Nee, het betekent dat je besef van de menselijke realiteit tekort schiet als de categorie van het lijden daarin geen plaats heeft. Je hebt de 'mitzwah' om te reflecteren op dat besef. Het menselijk bestaan is inherent en intrinsiek traumatisch, omdat mensen uiteindelijk *niet* beschermd zijn tegen de 'life events'¹⁰¹. Dat is immers de

⁹⁸ De Naardense bijbelvertaling van Exodus 3 geeft dit aspect fraai weer, vind ik. '7 Dan zegt de Ene: gezien, gezien heb ik de onderdrukking van mijn gemeente in Egypte; hun schreeuwen voor het aanschijn van hun drijvers heb ik gehoord, ja ik heb weet van zijn smarten; 9 welnu, ziedaar, het geschreeuw van de zonen Israëls is tot mij gekomen; ook heb ik de verdrukking gezien waarmee de Egyptenaren hen verdrukken; 10 welnu: ga, ik zend je tot Farao; en leid mijn gemeente, de zonen Israëls, weg uit Egypte!'

⁹⁹ Augustinus in zijn commentaar op Johannes In *Evangelium Iohannis Tractatus CIV-CXI*, het 111e tractaat. 'Ut et ipsi in nobis unum sint (Io 17, 24-26). Et nos locus Dei sumus, quoniam templum eius sumus; sicut orat pro nobis qui mortuus est pro nobis, vivitque pro nobis, ut in ipsis unum simus'.

¹⁰⁰ Deze twee eigenschappen spelen in het Joodse curriculum een grote rol.

¹⁰¹ Deze observatie speelt een substantiële rol in het werk van A.W.M. Mooij, met name in: *Psychoanalytisch gedachtegoed. Een modern perspectief*, Boom, Amsterdam, 2002, en: *De psychische realiteit. Psychiatrie als geesteswetenschap*, Boom, Amsterdam, 2006.

menselijke realiteit, je doet er goed aan om je ogen daarvoor niet te sluiten en het is goed om ermee te beginnen het lijden toe te laten en te erkennen.

7.2 Theologia crucis

Wat is er helpend aan het concept van de 'leidende Gott'? Welke nieuwe ruimte ontsluit het? Het schept ruimte om je te verdiepen in het lijden en die verdieping is gewenst¹⁰².

Want wie lijdt, bedriegt zichzelf niet, die ziet alle breuken voor zich. Je kunt plezier hebben over dingen die heel akelig uitpakken. Je goed voelen, dat kan je bedriegen. Maar leed bedriegt je nooit, want het is er en je lijdt. Het is de eerste zekerheid en daar kun je voor je gedrag iets uit concluderen. Als je andere mensen ziet lijden, spring ze dan maar bij. Voor de mensen rondom Jezus, voor de mensen 'in Ihm' betekent dat: je bent er voor de anderen¹⁰³. Als je ervoor wegloopt, als je bedankt voor de exposure, doe je er immers niks aan. Maar om er iets aan te doen moet je niet te bang zijn, kom maar dichterbij, ga de exposure maar aan. Noem de dingen in de verhalen van John bij hun eigenlijke naam tot op de afwezige God toe en is dat niet 'theologia crucis'? Ik tref de exposure als gevoeligheid voor de uiteindelijke menselijke onbeschermdheid aan in de rabbijnse traditie. Diezelfde onbeschermdheid tref ik aan bij Bonhoeffer in de teksten van de laatste jaren als een theologia crucis en een zich in de armen van God werpen. Maar exposure is evenzeer een kernmoment in het werk van Deleuze, dus ook daarmee heeft Bonhoeffers 'niet-religieuze' interpretatie affiniteit. In het thema van de exposure komen de lijnen bij elkaar.

Veel mensen willen niet geconfronteerd worden met leed, ze willen geen 'exposure', geen contact met dingen die kunnen misgaan in andermans en dus in eigen leven¹⁰⁴. De ervaring, de exposure leert dat je je gelukkiger voelt als je toch maar begint met het lijden aan te durven, want dan transformeert het leven en dus het lijden ook. Op dit punt ligt een deel van het pastoraat aan John. Exposure loopt bij de pastor uit op een mengeling van verdriet en woede, 'dat ze dat met mensen doen', je kunt het niet uitstaan. Dat moet je ook niet willen uitstaan. Daar moet je tot je laatste snik tegen blijven protesteren, verzet tot het einde toe. Hoe krijgt dat verzet substantie en expressie? Je kunt met Deleuze de scherpste van exposure en van verzet en overgave lokaliseren.

Aan het menselijk vermogen om dingen te lijden, uit te staan en te verwerken zijn grenzen. Het leven leert je hoe het zit en om die reden móet het geleerd worden als het kan. De dingen worden overwonnen doordat ze onder ogen worden gezien en eraan geleden wordt¹⁰⁵. Het komt aan op het doorleven van het lijden¹⁰⁶, op het leren door de ervaring van

¹⁰² Woorden in deze alinea zijn vele jaren geleden gesproken door prof. dr. P.C. Kuiper (1919-2002), oud-hoogleraar psychiatrie aan de Universiteit van Amsterdam en schrijver van het aangrijpende boek over depressie *'Ver heen'*. Bron: *Een psychiater ontleed*, filmportret van prof. dr. Piet Kuiper, psychiater, gemaakt door Corinne Hemink (1992).

¹⁰³ 'Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist', schrijft Bonhoeffer op 3 augustus 1944 aan Bethge. DBW 8, p. 556 e.v.

¹⁰⁴ In een scherpe tekst uit de jaren '70 hekelt Kolakowski de nog altijd heersende mythe van het pijnloze leven. Onze cultuur noemde hij toen al 'analgetisch', dat is: pijnstillend. Zie L. Kolakowski, *Myth in the culture of analgetics*, in: *The presence of myth*, Chicago: University of Chicago Press, 1989. Als je niet kunt lijden, ben je niet tegen het leven opgewassen en zul je nooit zin vinden, is een van zijn stellingen. Zin vind je nooit zonder lijden.

¹⁰⁵ Bonhoeffer beschrijft dat proces in *Nachfolge*. 'Jesus bittet den Vater, der Kelch möge vorüber gehen, und der Vater erhört die Bitte des Sohns. Der Kelch des Leidens wird an Jesus vorübergehen, aber allein darin, dass er getrunken wird. Das weiss Jesus, als er in Gethsemane zum zweiten Male

het lijden, op het verwerken van de exposure. De exposure brengt je aan de oppervlakte of de huid van de dingen en de mensen, daar waar 'het'¹⁰⁷ gebeurt. In de exposure kom je erachter hoe de dingen werkelijk zijn, daar verwerk je belevingen tot bewuste ervaringen. In de realiteit van de gevoelige oppervlakte¹⁰⁸ merk je dat exposure de uitkijkpost en als zodanig de conditie¹⁰⁹ is van een theologia crucis.

niederkniet, dass das Leiden vorübergehen wird, indem er es erleidet. Allein durch das Tragen wird er das Leiden überwinden und besiegen. Sein Kreuz ist seine Überwindung'. DBW 4, 231

¹⁰⁶ Deze gedachte wordt klassiek en finzinnig verwoord in F.J.J. Buytendijk, *Over de pijn*, Aula, Utrecht, 1961, met name in hoofdstuk 4 'Het doorleven van de pijn'.

¹⁰⁷ Het neutrum waar Bonhoeffer zo op lette. 'Ich glaube, wir müssen dem 'Schicksal' - ich finde das 'Neutrum' dieses Begriffes wichtig - ebenso entschlossen entgegentreten wie uns ihm zu gegebener Zeit unterwerfen'. Brief van 21 februari 1944. DBW 8, p. 333 en 334.

¹⁰⁸ Met dit ene zinnetje wil ik het empirisme van Deleuze inbrengen in deze tekst. Dat heb ik uitgebreider behandeld in een vorig hoofdstuk.

¹⁰⁹ 'Conditie' is een aanvulling die ik overneem van Akke van der Kooi.

Hoofdstuk 8: Vluchtlijnen bij Bonhoeffer: 'Wir sind Wanderer'¹¹⁰

8.1. Inleiding

Waardoor komen God en de mens verder, dóór het lijden heen? Doordat God en mens in dat lijden tenminste bij elkaar blijven, zegt Bonhoeffer¹¹¹. Daarin klinkt de gedachte van Nietzsche door dat iets overwonnen wordt doordat eraan geleden wordt¹¹² en niet doordat je vlucht. Dat betekent dat je temidden van de dingen van het lijden minstens kunt proberen om na verzet en overgave te beginnen met werken aan een way out, zonder te vluchten. Met open ogen en met gevoeligheid - 'Weite des Herzens' - de dingen en de mensen van dichtbij volgen en wachten op Gods Rijk, dat misschien wel één grote 'ligne de fuite' is. In mijn beleving merk ik dit 'volgen' op als een kernmoment in het gebed, het dichtbij de dingen en de mensen blijven en het vanuit die positie zoeken van *voor de hand* - letterlijk, denk aan het citaat van Kant bij Sennett - liggende kansen voor het verlangen. Met open ogen en op de tast door de wereld vlak om mij heen, voelend en zwervend van punt naar punt als een nomade in een rizoom. Zoeken naar mogelijkheden voor een leven in de navolging van Jezus. In de joods-christelijke traditie met zijn gebed om het Rijk van God heb ik dit accent van het volgen gevonden.

De wortels van het gebruik van het gebed vind ik in de bijbel en in de talmoed. In de combinatie van die twee bronnen vind ik de richting waarin ik kan denken over gebed. Zoek eerst het Rijk van God, al het andere komt later, zegt Jezus in de Bergrede¹¹³. Het is de dienst van het hart (עבודת הלב) om te bidden om de komst van het Rijk van God (השמים מלכות), ook 'het juk van het Rijk van God' genoemd, zeggen de rabbijnen. In het tractaat Ta'anit 2, hoofdstuk 1, in het citaat van de Gemara wordt Deut. 11: 13 genoemd over het liefhebben van God met hart en ziel. 'Welke dienst kan vervuld worden met het hart? De dienst van het gebed', aldus de Talmoed. De verbinding van 'gebed' en 'Koninkrijk van God' heeft de vorm van een oer-oude inhoudelijke samenhang¹¹⁴.

¹¹⁰ Deze uitdrukking bezigt Bonhoeffer in zijn toespraak in Potsdam-Hermannswerder op 19 november 1932. DBW 12, p. 264-278. De geciteerde uitspraak staat aan het einde van de toespraak.

¹¹¹ 'Bij God zijn in zijn lijden' komt voor in het gedicht 'Christen und Heiden'. (Bijlage bij de brief 8 juli 1944. DBW 8, p. 515 en 516). De uitdrukking 'Waken in Gethsemane...' volgt een week later. (In de brief van 18 juli 1944. DBW 8, p. 535 e.v. komt Bonhoeffer terug op het gedicht).

¹¹² 'Das Leben ist nur Leiden' - so sagen andre und lügen nicht: so sorgt doch, daß *ihr* aufhört! So sorgt doch, daß das Leben aufhört, welches nur Leiden ist'. De 'predikers van de dood' - zo noemt Nietzsche de mensen die een hekel hebben aan het leven, omdat het alleen maar 'lijden' zou zijn. Het lijden moet overwonnen worden: 'Sorgt doch, dass *ihr* aufhört!'. F.W. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Vollständige Ausgabe*, Keulen: Atlas Verlag, zonder jaartal, eerste deel, p. 36. De paragraaf heet 'Von den Predigern des Todes'.

¹¹³ Voor klassieke beschrijvingen van het thema van het Rijk van God, zie R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band 1: Von Jesus zur Urkirche*, Freiburg/Basel/Wenen: Herder Verlag, 1986, het eerste deel, vooral het gedeelte over de Bergrede. Verder J. Gnillka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg/Basel/Wenen: Herder Verlag, 1993.

¹¹⁴ In Berakhot 14b zegt rabbi Jochanan: 'Wie het juk van de hemel op zich wil nemen, die zal 's morgens het Achttiengebed bidden, dat is de volkomen 'Gottesherrschaft'. Letterlijk: 'R. Johanan also said: If one desires to accept upon himself the yoke of the kingdom of heaven in the most complete manner, he should consult nature and wash his hands and put on tefillin and recite the Shema and say the tefillah: this is the complete acknowledgment of the kingdom of heaven'.

8.2 'Seid nicht hinterweltlerisch'

Die oude samenhang kom je ook tegen in Bonhoeffers tekst uit 1932 'Dein Reich komme! Das Gebet der Gemeinde um Gottes Reich auf Erden'¹¹⁵. Hij hekelt scherp en op klassieke wijze twee uitersten: je moet als mens niet 'jenseitssüchtig' zijn en ook niet 'diesseits-süchtig'. Want in beide gevallen geloof je niet meer daadwerkelijk in het rijk van God. Je bent niet meer op je post in de wereld, je bent niet meer de 'Wanderer', die de dragende aarde liefheeft, die de aarde liefheeft, omdat je op de aarde het vreemde land, dat je boven alles liefhebt, tegemoetgaat. Zonder dat vreemde land zou je niet zwerven. 'An das Reich Gottes glauben kann nur, wer so wandert, wer die Erde und Gott in einem liebt'. Als ik Bonhoeffers zin lees, moet ik denken aan Deleuze, aan de nomaden en aan de vraag hoe je in de wereld kunt geloven.

Je trekt je in het ene geval terug in de kerk, in het andere geval ga je helemaal op in de wereld en in beide gevallen gaat het niet meer om het Rijk van God, dat 'ertussenin'¹¹⁶ zit. 'Wer Gottes Reich liebt, liebt es ganz als Gottes Reich, er liebt es aber auch als Gottes Reich auf Erden'. Wie zich 'jenseitssüchtig' opstelt, die verdraagt 'die Nähe der Erde' niet, 'er leidet sie nicht', onttrekt zich aan de ernst van mensen als John, gaat de exposure uit de weg, vlucht weg in de hoogte die er niet is. 'Seid nicht hinterweltlerisch, sondern seid stark!' zegt Bonhoeffer. Ik hoor hier de thema's van het verzet en van de 'leidende Gott' in de verte klinken. Wie de andere uiterste positie inneemt, neemt Gods taak op zich door zélf het Rijk te bouwen. 'Werdet schwach in der Welt und lasst Gott den Herrn sein!', zegt Bonhoeffer ertegenin. Hier hoor ik het thema van de overgave in de verte klinken. Geef je als nomade over aan de loop der dingen. Alleen als gelovigen op die manier geheel in de wereld zijn kunnen ze bidden om Gods Rijk: ze verliezen zich niet in onrealistische dromen en putten zich ook niet uit in wereldverbetering. 'Sie können allein das tiefste Jasagen Gottes zur Welt staunend wahrnehmen' en ze weten dat Gods Rijk zijn wil ten leven is: 'Gottes Reich ist das Reich der Auferstehung auf Erden'. Met die nadruk op 'die Erde' toont Bonhoeffer zijn affiniteit met Nietzsche en dus met Deleuze.

8.3 'Zoek eerst de vluchtlijn'

De dienst van het hart bestaat in het zoeken van wegen voor het verlangen. Deleuze en Guattari beschrijven en analyseren de wegen van het verlangen in hun 'schizo'-ethiek¹¹⁷, die 'nomadische' ethiek genoemd kan worden. Deze wegen zijn in 'de wereld' *nog niet* voorhanden en dat is de reden van de frictie tussen de kerk en de wereld, tussen het Rijk van Christus en de 'wereld'. Het gebed verkent de kansen van deze wegen, die voor John een uitkomst zullen zijn. Het gebed kent de strijd, de 'machine de guerre' op de grens van de twee werelden, het gebied van de exposure. Het gebed wacht op de kans van de 'ligne de fuite', de vluchtlijn. In de wereld van John moet een weg gebaad worden die er nog niet is. Ethiek en pastoraat als 'Wegbereitung'. Vanwege het daad-karakter van het christen-zijn is het wel de wereld die het toneel wordt van het Rijk van God, dat een binnenwaartse plooi in de wereld van alledag kan worden. 'Gott will von uns auf Erden, will im Bruder geehrt sein, nirgends anders', zegt Bonhoeffer aan het eind van de tekst. Die 'Verheissung' is er voor de

¹¹⁵ Toespraak in Potsdam-Hermannswerder op 19 november 1932. 'Dein Reich komme', in: DBW 12, p. 264 - 278.

¹¹⁶ Opnieuw: een belangrijke term voor Deleuze: beweging 'tussen' twee punten. Niet: de lijn tussen twee punten, maar de beweging ertussen.

¹¹⁷ Vooral in hun boek *Capitalisme et schizophrénie: L'anti Oedipe*, Parijs: Les Édition de Minuit, 1972, met name in hoofdstuk IV 'Introduction à la schizo-analyse'.

aarde, maar niet dan na een tijd van 'Wandern' en van 'Warten und Glauben in Geduld'. En niet te vergeten: 'tragen', exposure dus. Aldus Bonhoeffer op 19 november 1933.

8.4 Bonhoeffer over 'bidden' en 'doen'

Een decennium later zegt Bonhoeffer in de doopbrief van mei 1944 dat voor hem bidden, het doen van het rechte en het wachten op Gods tijd kernaangelegenheden vormen in het christelijk geloof. Hij schrijft aan zijn petekind: wij kunnen 'nur' nog bidden, het rechte doen en wachten op Gods tijd. Met die uitspraak begeeft hij zich in de realiteit van zijn leven als christen zoals hij het vormgeeft in de beklemming van de nazi terreur. Zijn leven is zoals het is en het erkennen en het verwerken dat het zo is, noemen we 'exposure'. De uitspraak is een persoonlijke uiting, geen wetenschappelijke stelling. Bonhoeffers uitspraak, zijn woorden, die hoe dan ook gemunt zijn, kan ik op me nemen, ik kan ermee aan het werk in het werken met John. Uitleggen kan misschien ook, maar gebruiken en ermee experimenteren lijkt meer te beloven.

Uit de brieven uit de gevangenis blijkt dat het gebed voor Bonhoeffer nog altijd aan de orde van de dag is. In de brief van 8 augustus 1944 schrijft hij dat hij dan wel het gesprek met Eberhard moet missen, maar dat het gebed voor hem nog altijd beschikbaar is. In een pinkster-brief in 1944 aan het echtpaar Bethge wenst hij hen de rijkdom van het gebed. Op verzoek van twee gevangenispredikanten maakt Bonhoeffer gebeden voor de gevangenen in Tegel. Die gebeden hebben een conventionele vorm en dito inhoud.

Uit andere brieven weten we echter van Bonhoeffers onconventionele gedachten over niet-religieus christendom en een geloof zonder God. Zijn gebed kan dus geen toevluchtnaam zijn tot een almachtige God, want dat religieus construct heeft voor hem afgedaan. Het gebed is voor Bonhoeffer evenmin een vlucht uit de wereld waarin lijden voorkomt. We kunnen bij Bonhoeffer geen scheiding veronderstellen tussen zijn denken en zijn geloven.

Ik denk dat Bonhoeffers gebedspraktijk van de laatste jaren duidelijk wordt in de doopbrief, waar hij een koppeling maakt tussen 'beten' en het 'Tun des Gerechten' in de wereld, tussen voorbede en diakonie. Gebed is - volgens mij - voor Bonhoeffer geen blik naar 'boven', want 'boven' is er niet. Het gebed moet wel een toewending zijn naar de andere mens, een blik 'naar voren', in afwachting van 'Gottes Zeit', Gods Rijk. Van wezenlijk belang in de aangehaalde woorden uit de doopbrief is het koppelwoord 'und'. Bidden 'en' het doen van het rechte vormen een integrale eenheid, de eenheid van het geloof, dat een 'leven met Christus' is. Geloven wordt zo het uithouden - exposure - van de werkelijkheid 'voor' God¹¹⁸, helemaal in lijn met de klassieke Joodse traditie¹¹⁹. In § 8.4.1 kijk ik eerst met Deleuziaanse ogen naar 'Beten' en 'Tun des Gerechten', in § 8.5 naar 'Warten auf Gottes Zeit'

8.4.1 'Beten'

Ik wil de woorden over bidden, het rechte doen en wachten op Gods tijd opvatten als een 'plateau' in de betekenis waarin Deleuze en Guattari die term gebruiken. In een plateau

¹¹⁸ Het valt me op dat het woordje 'voor' meerdere mogelijkheden van interpretatie in zich heeft: 'voor' als *'ten dienste van'*, 'voor' in de *ruimtelijke zin*, 'voor' in de zin van *'omwille'* en zo zijn er meerdere mogelijkheden.

¹¹⁹ Zo lijkt de teneur te zijn van de woorden van G. Ebeling. 'Stellten wir vorher fest, die Grundstruktur von 'Religion' sei: die Ergänzung der Welt durch Gott, und die Grundstruktur der Religionslosigkeit sei: das Fertigwerden mit der Wirklichkeit ohne Gott, so können wir nun die Grundstruktur des Glaubens formulieren: das Aushalten der Wirklichkeit vor Gott'. G. Ebeling, *Wort und Glaube I*, Tübingen: J.C.B. Mohr/P. Siebeck, 1962, p. 159.

speelt het rizoom een rol als verkenner en als een kwartiermaker. De woorden van Bonhoeffer - om te beginnen over het gebed, omdat dat het venster is op de dingen - neem ik als uitgangspunt van een rizoom. De zes kenmerken van het rizoom wil ik leggen over het proces van het gebed.

8.4.1.1 Verbindingen

Het verlangen van een mens brengt hem in een rizoom tot allerlei vormen van verbinding en van scheiding, het brengt hem *tot* iets of juist van iets weg. De motor achter alle acties is het verlangen, dat iemand brengt tot het onophoudelijk maken van verbindingen. Niet wat de mens ontbreekt, maar juist zijn wil tot 'er zijn', zijn verlangen roept hem steeds weer. Het steeds maar weer verbinden is de eerste grondtrek van een rizoom.

8.4.1.2 'Het andere'

Niet alleen het menselijk verhaal kun je zien als een rizoom, maar allerlei uitingen of instituties waarin het menselijk verlangen op een of andere manier aan het werk is. Een voetbalclub is een rizoom rond een arena, of rond een eventueel nieuwe Kuip. De politieke bewegingen, een kerk, het woekert zich allemaal voort. In het gebed vormt verlangen als dienst van het hart de flow. Het karakteristieke van het gebed is immers dat het zoekt, dat het zich richt op iets anders dan zichzelf. Beter gezegd: de mens heeft in het gebed een weg tot het andere. De gerichtheid op het andere, op het heterogene, op dat wat niet zijn oorsprong heeft in mij. Dat is het tweede kenmerk van een rizoom.

8.4.1.3 Multipliciteit

Het verlangen - van de mens of welk systeem dan ook - brengt tot alertheid, het verspreidt zich in allerlei richtingen over alles wat het voor de aandacht krijgt, denk aan de beweging van een kreeft. Op die manier brengt het met zoveel mogelijk dingen connecties tot stand, lijntjes lopen overal. Het derde kenmerk van een rizoom is dat er zich een multipliciteit in aftekent, omdat het streven naar veelvoud tot uiting komt. Niets in de grote veelvoud heeft de status van een begin of van een einde, er is geen erboven staand absolutum. Het gaat immanent toe in een rizoom. Als je een grote tuin zijn gang laat gaan, dan ontstaat er een chaotisch doch fraai geheel. Verder dan dat komt het niet. Als je een mens in ongeschonden staat zijn gang, zijn zin laat gaan, dan zie je dat ook gebeuren.

8.4.1.4 Breuken

Steeds weer begint het netwerk van een veelvoud van verbindingen aan een zoektocht naar nieuwe verbindingslijnen. Een proces van trial and error ontvouwt zich, de kennis groeit in een 'unended quest'¹²⁰, proberenderwijs. Het streven van een rizoom gaat net zolang door tot zich een obstakel aftekent, tot een obstakel de weg verspert. Op dat moment breekt de beweging af, laat de oude tot dan toe afgelegde weg los en achter zich en begint opnieuw aan een nieuwe poging¹²¹. In een rizoom doen zich breuken voor, een rizoom loopt niet stuk op een obstakel, maar gaat eromheen. Dat is het vierde kenmerk van een rizoom: het

¹²⁰ Zo heet de biografie van Karl R. Popper. Woorden van Dr. Dolittle vormen het motto van het boek. 'What to leave out and what to put in? That's the problem', zegt Dolittle als hij bastaard honden en knaagdieren in zijn 'zoo' wil opnemen. Hugh Lofting, *Doctor Dolittle's Zoo*, New York: Fredk. A. Stokes, 1925.

¹²¹ 'Beginnen en herbeginnen' is in twee woorden de samenvatting van 'Différence et répétition'.

verloopt langs breuken en begint daarna opnieuw met iets nieuws, of slaat een andere richting in.

8.4.1.5 Pionieren

Een rizoom is geen formule voor gegarandeerd succes en het gebed brengt de mens op een weg die nog gevonden moet worden. Er bestaat geen vooraf gemaakte routekaart naar het Rijk van God. Het vijfde en zesde kenmerk van rizoom: het kent alleen maar pionieren, en er bestaat geen kaart. Er bestaan twee soorten zoeken: een zoeken naar iets wat er al wel is en een zoeken naar iets wat er nog niet is. Het gebed volgens Bonhoeffer kent beide aspecten. Het Rijk van God is er al wel, maar het is er tegelijk nog niet. Dat betekent dat het gebed als rizoom een werking heeft op de mens en niet op het Rijk. De mens die op zoek gaat op de manier van het rizoom verandert gaandeweg. Hij produceert met wisselend succes telkens opnieuw 'zin', met de eigen logica van het verlangen. En als het lukt is het Rijk van God daar.

8.4.1.6 Gebed als rizomatische actie

Het gebed verloopt op de wijze van het rizoom. Het begint altijd op de eerste vierkante meter van ieder mens, omdat het verlangen als het maar even kan geen omwegen neemt. In de exposure merk je dat het menselijk verlangen in zijn uitwaaiering vaak stopt, mensen leven te vaak zonder verbindingen langs elkaar heen. Duidelijk zie je dat bij de mensen in een achterstandswijk. De angst voor de ander en het andere speelt een rol, John speelt op safe en hij wil niet uit de boot vallen. En als het levensverhaal stopt zien mensen vaak geen bronnen om opnieuw te beginnen. Desondanks roepen mensen dat ze vrij zijn, terwijl ze verstikken in het slavenhuis van de agenda¹²², de 'planner'.

Het gebed is een zoeken van het Rijk van God. Het zoeklicht van de exposure valt niet op het Rijk van God als zodanig, maar het zoekt een weg vanuit hier naar daar. Wie het 'hier' in de zoektocht van het proberen overslaat, manifesteert zich als een 'Schwärmer' die alleen maar 'daar' wil zijn in een vluchtende en passerende beweging. Het gebed als rizoom gedraagt zich Nietzscheaans affirmatief en niet 'jenseitssüchtig', maar probeert vanuit hier en nu een stukje lijn te ontwikkelen in de richting van 'daar'.

Het rizoom van het gebed komt tot stilstand als de biddende mens geen zin meer heeft in het zoeken, in de exposure, in het 'volgen' van het oppervlak van de gebeurtenissen. John bidt niet. De ontmoediging is niet denkbeeldig, omdat het gebed als frontlijn van het gelovige leven veel vraagt. Heel de immanentie van het vertrouwen weegt op de mens. Het is voor Bonhoeffer een grote tegenslag en een beproeving van zijn vertrouwen als de aanslag van 20 juli 1944 mislukt. De verzoeking als gevolg van de zwaarte van het bestaan is voor het rizomatisch gebed van de buurtpastor een reële bedreiging. Bonhoeffer kan na de mislukte aanslag wegzakken in ontmoediging, die bijbels gezien een begrijpelijke zonde is, of juist wegvlugten uit zijn situatie. Het lijkt erop dat hij beide verzoeken weerstaan heeft: hij blijft 'hier' hopen op 'daar'. Hij spreekt niet het laatste woord voor het voorlaatste woord. Het voorlaatste is de plaats van het rizoom.

¹²² Een 'planner' is het exacte tegendeel van een rizoom, namelijk zuiver 'boom-denken'.

8.4.2 'Unter den Menschen'

Het gebed gaat aan het werk, de wereld in, om recht te doen aan mensen¹²³. Het hele christendom moet vanuit het bidden en het doen, het *ora et labora*, opnieuw geboren worden, zegt Bonhoeffer in 1944.

De samenleving van vandaag is een woestijn geworden en elke utopie heeft het begeven. Er is veel lijden onder de mensen en grote en steunende verhalen zijn opgeruimd door mensen die ze niet begrepen, de media voorop. Vanwege het lijden is het 'Tun des Gerechten unter den Menschen' inderdaad nodig, want lijden komt in de *petite histoire* en mondiaal voort uit onrecht¹²⁴. In de achterstandswijk waarin ik werk zie je vervreemding en 'Verelendung' elkaar spiraalsgewijs verergeren, waardoor het recht van de mensen tussen de raderen komt. Bovendien gaan arme mensen vaak domme dingen doen, omdat ze in een tunneldenken verdagen. Recht doen aan mensen van die wijk komt neer op recht doen aan de geschonden realiteit (van mensen). Hoe heeft het zover kunnen komen met de realiteit van de meeste mensen?

8.4.2.1 Simulacra

Gezien de hegemonie van de economische politiek kunnen we zeggen dat we nog altijd leven in de consumptiemaatschappij. De enige breed heersende rationaliteit is die van het geld en de consumptie. Die twee zijn geen 'gegevens', maar creaties van mensen. De discoursen die macht hebben vormen met elkaar een door mensen gemaakt systeem van tekens en boodschappen die economische en juridische gelding hebben¹²⁵. De publieke taal verwijst alleen naar het economisch systeem, dat niet gelinkt is aan een andere realiteit dan zichzelf. Mensen leven veelal met een 'précession des simulacres'¹²⁶. Voorbeeld: iedereen weet wat een neerstortend vliegtuig is, maar dan slechts van tv-beelden. De kennis van het neerstortend vliegtuig is een 'simulacrum'. Iets is werkelijk voorzover het in de media gevonden kan worden en in zoverre de media het aanreiken. Dit verschijnsel heet 'hyperrealiteit', omdat deze kennis voorrang krijgt, 'boven' de echte realiteit uitgaat (van een neerstortend vliegtuig). Woorden en beelden die mensen met elkaar gebruiken gaan niet over 'de realiteit', maar zij vormen een netwerk van simulacra. Iets komt in de media als en omdat het verschil maakt in termen van economie en consumptie. Onze cultuur is een machine die aan de lopende band tekens, relaties en waarden produceert. Globaal gesproken worden mensen door de opdringerigheid van de media - ook de 'social media' - afgesneden van hun eigen proces. De simulacra van de cultuur nemen de plaats in van het eigen proces, de eigen realiteit van mensen.

¹²³ Bonhoeffer zegt het anders: '...im Tun des Gerechten *unter* den Menschen. Alles Denken, Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums muß neu geboren werden aus diesem Beten und diesem Tun'. DBW 8, p. 435. Dit is de brief van mei 1944. In DBW 8, p. 436 staat er ook nog bij 'und die warten auf Gottes Zeit'.

¹²⁴ Ik denk op dit punt aan het contextuele gedachtegoed van Iván Böszörményi-Nagy (1920 - 2007). Hij benoemt twee soorten onrecht: het onrecht dat mensen elkaar aandoen en het onrecht dat 'het lot' uitstrooit over de mensen.

¹²⁵ Ik volg hier de theorie van Jean Baudrillard over consumptiemaatschappij, kapitalisme en 'simulation'.

¹²⁶ Dit is een uitdrukking van Baudrillard, waarmee hij aangeeft dat de 'simulacra' eerder beleefd worden dan de realiteit van het leven in klassieke zin.

8.4.2.2 Simulatie

De simulacra produceren de werkelijkheid waarin we leven - simulatie. De simulatie-cultuur ontnemt mensen op grote schaal het zicht op hun eigen proces, hun eigen 'realiteit'. De cultuur is het realiteitsbesef van de gewone mensen meestal een slag voor. Daardoor ontstaat in de diepte een leegte, omdat bij mensen alleen de lijfelijke verankering blijft insisteren op relevantie. Het verlangen van mensen met zijn eigen logica wordt verleid tot begeerte doordat de cultuur constant verschillen creëert en onder de aandacht van mensen brengt. Die afleiding baant de weg van de minste weerstand en het comfort, die mensen vaak gretig aangrijpen. Een wildgroei van symbolen en tekens voltrekt zich onder de mensen en onze 'informatie' wordt steeds groter, en evenredig ook de leegte.

8.4.3 'Tun des Gerechten'

De simulatie-cultuur en zijn tekens doen geen recht aan de realiteit van mensen, omdat zij mensen in een leegte brengen zonder aanwijzingen voor een uitweg uit de leegte. Buurtbewoners leven met het vage besef dat ze geen eigen identiteit hebben, ze weten vaak 'ergens' niet waar ze aan toe zijn. Ze vormen daardoor een prooi voor de media-cultuur en zijn commercials. Hoe vaak kom ik niet in huizen waar de tv permanent aanstaat! Als pastor in een achterstandswijk waar uitsluiting en achterstelling 'normaal' zijn zie je de simulatie aan het werk. De mensen hebben er echter recht op dat ze zich aan de simulatie kunnen onttrekken en de pastor heeft in dit 'onttrekken' kansen voor het 'Tun des Gerechten'.

8.4.3.1 Dubbel onrecht

De mensen voelen 'ergens' het verschil tussen de simulacra en hun eigen ervaring, maar ze hebben nog geen taal om dat verschil te articuleren. De werker in exposure kan hen bijstaan in het vinden van woorden voor de vervreemding. Met de onmacht om een eigen taal te spreken gaan lange episodes heen in hun bestaan, terwijl in dat wat de joods-christelijke traditie met het gebed bedoelt misschien de taal van de menselijke werkelijkheid opnieuw geboren kan worden. Maar ook die taal wordt meestal met succes overruled door simulacra en de cultuur van het gebed maakt daarin geen enkele kans.

John legt in zijn leefwereld alleen nog de relaties die nodig zijn om te overleven¹²⁷. Hij en anderen hebben in de simulacra-cultuur te weinig sociaal kapitaal ontwikkeld waarmee ze dáárin kunnen participeren. Ze geraken daardoor in sociale onzekerheid en ze leven in uitsluiting - 'exclusion' - in de marge van de maatschappij¹²⁸. Ze bevinden zich aan de rafelige randen van de samenleving en proberen zich daar met wettige en onwettige middelen staande te houden. Uit bestaansnoodzaak leven ze in een relatie van 'double bind' afhankelijk van uitkeringen en media, waardoor ze permanent onder controle staan van de

¹²⁷ 'Being a nomad, living in transition, does not mean that one cannot or is unwilling to create those necessarily stable and reassuring bases for identity that allow one to function in a community. Rather, nomadic consciousness consists in not taking any kind of identity as permanent. The nomad is only passing through; s/he makes those necessarily situated connections that can help her/him to survive, but s/he never takes on fully the limits of one national, fixed identity. The nomad has no passport - or has too many of them'. R. Braidotti, *Nomadic subjects*, New York: Columbia University Press, 1994, p. 33.

¹²⁸ 'La grande exclusion est un syndrome, un ensemble de symptômes cliniques, psychologiques et psychiatriques, ce que pauvreté, précarité et marginalité ne sont pas ou en tout cas pas complètement', schrijft Emmanuelle, in: *'La grande exclusion - L'urgence sociale, symptôme et thérapeutique'*. Xavier Emmanuelli en Catherine Malabou. Parijs: Bayard, 2009, p. 9.

overheid, die daarmee de regie in belangrijke mate overneemt. Ze verstaan veelal uit onmacht de kunst niet (meer) om in de sfeer van de simulacra-cultuur 'gewoon' te leven¹²⁹ met hun eigen proces. De opdringerige simulacra hebben hun recht om gewoon te leven feitelijk in de knel gebracht, waardoor ze een diepe leegte herbergen.

Deze dubbele inbreuk kan het leven van uitgesloten kenmerken: ze hebben geen regie meer over hun eigen leven¹³⁰ en ze zijn onzichtbaar voor en in de maatschappij als het gaat om hun échte werkelijkheid¹³¹. De maatschappij kijkt immers alleen maar in termen van simulacra en propageert die zienswijze met succes als een paradigma.

8.4.3.2 Exposure helpt zichtbaar maken

De 'volgende' buurtwerker vindt, benadert en bereikt alleen in de exposure¹³² van het gebed de realiteit van ontrechte mensen als John. De grensovergang van de werker naar de marginaliteit van ontrechte buurtbewoners in achterstand is een morele keuze en daad, omdat de marginaliteit niet objectief, 'officiëel' en empirisch gegeven is¹³³. De uitsluiting is voor zijn zichtbaarheid¹³⁴ aangewezen op het mechaniek van de empathie¹³⁵, op de inleving, op de '*intuition en acte*'¹³⁶ van het gebed. Het voorvoegsel '*em*' van '*empathie*' duidt op een volgen 'into', op een gaan '*in*' het 'pathein', 'in' het lijden, dat objectief onzichtbaar is, '*extérieure à l'appareil d'Etat*'¹³⁷. De werker voert in de exposure de strijd om de zichtbaarheid van de uitsluiting en hij bevestigt daarmee het eerste axioma van de nomadologie.

De werker die de uitgesloten buurtbewoners via de exposure 'volgt' tot in de leegte ziet zich geconfronteerd met de deterritorialisering, de onteigening van de levens-regie. Met dit 'volgen' geeft de werker erkenning aan de buurtbewoner en daarmee zet hij een belangrijke stap in het 'Gerechte Tun unter den Menschen', voortkomend uit de intentie van het gebed.

¹²⁹ 'De kunst gewoon te leven. Aids en de bestaansethiek van Foucault', Marli Huijer.

Amsterdam/Meppel: Boom, 1996.

¹³⁰ 'Le symptôme principal de la grande exclusion est le vide. Le sujet, dépossédé de son passé, est vide. Il est sans passé, sans avenir et sans projet. Exilé de sa propre historicité, il ne lui reste pour vivre que l'infime pellicule temporelle du présent'. Patrick Declerck, *Les Naufragés. Avec les clochards de Paris*, Parijs: Plon, collection 'Terre Humaine', 2001, p. 301.

¹³¹ 'Les grands exclus sont absents à eux-mêmes. C'est la rencontre entre l'exclusion sociale et l'exclusion de soi qui fait le syndrome de grande exclusion'. Xavier Emmanuelli en Catherine Malabou, *'La grande exclusion*, p. 68. 'L'exclusion ne découle pas de la pauvreté, mais de la rupture des liens'. A.w., p. 71.

¹³² 'Il s'agissait d'aller à la rencontre des exclus, au hasard, de sillonner les rues', schrijft Xavier Emmanuelli, a.w., p. 108.

¹³³ 'La souffrance d'autre n'a pas la force d'une évidence. La douleur, la souffrance ne sont pas des faits bruts, empiriques, objectifs. Elles ne sont justement pas des faits mais toujours, précisément, des valeurs', aldus Catharine Malabou, a.w., p. 31 en 32.

¹³⁴ 'Malgré la présence insistante des grands exclus, l'urgence sociale demeure invisible, impensée, incomprise, contestée même en son concept', zegt de flaptekst van 'La grande exclusion'.

¹³⁵ Xavier Emmanuelli en Catherine Malabou, a.w., p. 48. Empathie gaat verder dan sympathie.

¹³⁶ G. Deleuze & F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateaux*, Parijs: Éditions de Minuit, 1980, p. 509.

¹³⁷ Axioma 1 van '1227-Traité de nomadologie: machine de guerre' luidt: 'La machine de guerre est extérieure à l'appareil d'Etat'. G. Deleuze, *Capitalisme et schizophrénie 2: 'Mille plateaux'*, Parijs: Éditions de Minuit, 1980, p. 434.

Met het maken van de grensoverschreiding in de exposure naar de mensen in 'exclusion' laat de werker merken dat hij de perspectiefwisseling naar de 'Blick von Unten' heeft gemaakt. De werker gaat naar de mensen die 'buiten' zijn, die er officieel 'niet zijn', waardoor ze wél zichtbaar worden. Het systeem is anderzijds niet hinderend aanwezig in de uitgeslotenheid, de meervoudig ontrechte en gekwetste mensen in een achterstandsbuurt leven 'extérieure à l'appareil d'Etat'. Het is overigens eenvoudiger om een mens uit het systeem te krijgen, dan het systeem uit een mens. Misschien is dat 'extérieure' een *blessing in disguise*, omdat die positie mogelijkheden biedt om het systeem uit de mens te krijgen.

8.5 Bonhoeffer over 'wachten' - 'Warten auf Gottes Zeit'

In het gebied van de 'exclusion' is de macht van het systeem feitelijk uitgespeeld. Bezien vanuit het systeem zijn mensen als John daar vogelvrij, zonder status, 'sociaal overbodig'. Het systeem heeft hen klem gezet en afgeschreven en aan zichzelf overgelaten. Binnen de 'exclusion' zijn ze ten diepste echter vrij, omdat elke dwang gepasseerd is. Alles wat zij van hun leven maken hangt voortaan van henzelf af en een heel nieuwe tijd breekt voor hen aan. Maar alles waarnaar ze verlangen, het laatste, is christelijk gesproken al werkelijkheid geworden en wacht erop om opnieuw werkelijkheid te worden.

8.5.1 'Kairos' en geweld

De werker die de grens oversteekt, bevindt zich in goed gezelschap. De grensoverschreiding in de richting van de 'exclusion' komt vaak voor in de evangeliën en heeft in die context te maken met het aanbreken van 'Gottes Zeit', de kairos, het Rijk der hemelen, de komst van 'het nieuwe'. In Mattheus 11: 18 en verder zie je hoe Jezus de stap zet naar de uitgeslotenen, net als trouwens Johannes de Doper. De omstanders begrijpen niets van zo'n Messias, ze begrijpen ook God niet en beiden worden in één beweging miskend en daarmee ook het kairos. Een Messias die zich thuisvoelt buiten het systeem. Het 'systeem' verzet zich heftig tegen de richting die het Rijk van God neemt en Johannes begrijpt dat: er is een grote metanoia nodig om dit allemaal te snappen en hij roept op tot omdenken.

In Mattheus 12 wordt het Rijk van God in verband gebracht met 'geweld'. Dat logion is moeilijk te vatten. In een grote rush stormen de uitgeslotenen naar Jezus toe, precies de mensen voor wie de gevestigde orde ('l'État', zie Deleuzes 'nomadologie') de deur had dichtgedaan. Maar ook de geste van het vestigen van dat nieuwe gebied dat 'Rijk van God' heet, vertoont aspecten van geweld. Het Rijk breekt in, het doet maar. Er is geen redelijke 'Verständigung' of overeenkomst over de komst van het Rijk, maar alleen maar de pure ongevraagde en onbeheersbare komst ervan. 'Gottes Zeit' blijkt qua vorm en inhoud anders dan de mensen dachten. Vandaar natuurlijk de afkeuring die De Doper en Jezus te beurt valt. De mensen die dachten dat ze binnen waren staan uiteindelijk buiten. Intussen ontstaat er een stormloop op het Rijk, het lijkt wel een bezetting, de mensen verdringen zich als het ware, ze kunnen niet meer wachten. Een stormloop door mensen trouwens die 'nergens' zijn.

8.5.2 Metanoia

Wanneer je als pastor zelf de weg van de uitsluiting gaat door je exposure en bijbehorend commitment met mensen als John, dan verneem je in het begin van het proces van uitsluiting de aarzeling waar je bij hoort: bij het systeem of 'nergens' bij? De spanning tussen die twee houdt een tijd aan, tot je inziet dat je met beide mogelijkheden niets opschiet. Je hebt geen andere keuze dan dat je het helemaal anders doet en met hoofd en hart ontdek je

de andere weg: de vluchtlijn. Als je je verlangen het voortouw laat nemen, ontstaat een ongehinderde voorwaartse beweging, omdat je op dat niveau voor het systeem niet meer interessant bent. Je verneemt in de rug nog de druk van het systeem, je bent nog bang voor het 'niets', maar je leert steeds meer zien dat je een andere weg kunt banen, niet meer in termen van het systeem. De buitengesloten moeten - zijn min of meer gedwongen om - die metanoia voltrekken. Ze moeten afkicken van het systeem en de meegekregen geïnternaliseerde simulacra. Ze hebben op zoek te gaan naar hun niet-vervreemdbare en niet te simuleren bron van leven: het verlangen. In veel gevallen zijn mensen het contact met hun verlangen kwijtgeraakt, omdat ze 'in het systeem' daar nooit op werden aangesproken.

Als het lukt om jezelf te ontworstelen aan de codes van het systeem heb je nog niet direct andere termen tot je beschikking. Je moet opnieuw beginnen met leven en dat red je niet alleen. Het regime van de tekens en de simulacra van het systeem hebben weliswaar aanvankelijk in je bestaan met een 'transformation incorporéel' de uitsluiting veroorzaakt, maar je hebt als werker of als buurtbewoner de wijze van de nomaden nog niet zomaar te pakken. Het is nog maar de vraag of een buurtbewoner zonder ondersteuning die leefwijze zal vinden. In de ondersteuning op dit punt ligt de taak van het pastoraat van de vluchtlijn. Met de uitsluiting en de transformatie breekt beslist geen heilstijd aan, maar een episode van verwarring en aanpassing, eerst aan leegte en daarna aan nieuwe omstandigheden. Emoties¹³⁸ van boosheid en angst grijpen om zich heen, waardoor de privé omstandigheden er niet op vooruitgaan. Er ontstaat aanvankelijk een negatieve spiraal, waarin je identiteit deels wordt afgebroken. Als dat gebeurt, vind je dat erg. Pas als de vermoeidheid toeslaat komen de gemoederen tot rust. De eventuele schade kan dan worden opgemaakt. Met die schade aan mensen krijgt de werker in exposure te maken. Hij gaat met de vaak meervoudig gekwetste buurtbewoners op zoek naar bronnen van leven die nog intact zijn of die hersteld kunnen worden. Dan breekt een periode aan van wachten op betere tijden. De werker in exposure weet van de metanoia, hij kent hem uit ervaring, hij weet uit de exposure hoe het voelt om de inkeer te voltrekken naar het verlangen. En ook de mensen met wie de werker in exposure al verbinding heeft hebben daar - de een meer dan de ander - weet van. Zij bewegen met vallen en opstaan op de wijze van de nomade, omdat ze geleerd hebben hun verlangen te hoeden en te volgen en erop te vertrouwen. Dat is - joods-christelijk gesproken - de dienst van het hart of het gebed en bijgevolg de waakzaamheid met betrekking tot het verlangen. Want dat is affirmatief de enige kracht die onbetwist recht heeft op bestaan.

8.5.3 Vluchtlijn

Het moment komt dat de werker en Adham en John samen creatief worden en op eigen kracht nieuwe vormen van leven ontwikkelen. Op dat moment neemt de vluchtlijn hen mee en wordt de uit-sluitende werking van het systeem onmerkbaar. Het kan twee kanten uitgaan: het systeem en zijn codes kunnen jou als mens eruit werken, of: jij kunt het systeem en zijn codes uit jezelf verwijderen. Die laatste variant heeft de voorkeur van Deleuze¹³⁹. Je

¹³⁸ Ik vind achteraf dat ik de dimensie van de emoties van John meer beschreven zou kunnen hebben in deze thesis.

¹³⁹ 'Mais aussi, le nomade, ce n'est pas forcément quelqu'un qui bouge: il y a des voyages sur place, des voyages en intensité, et même historiquement, les nomades ne sont pas ceux qui bougent à la manière des migrants, au contraire ce sont ceux qui ne bougent pas, et qui se mettent à nomadiser

kunt dus fysiek op één en dezelfde plaats leven, in één en dezelfde context, terwijl je je toch onttrekt aan de code van het systeem. Dan kom je in nomaden-land, waar de echte verhalen verlopen langs vluchtlijnen en waarin je bent aangewezen op de anderen die in dezelfde situatie verkeren¹⁴⁰.

Als de intensiteit van verlangen om verder te leven en de nog aanwezige krachten toenemen dan gaat het bloed kruipen waar het niet gaan kan, er ontstaat een vluchtlijn. De intensiteit wringt zich creatief door de omstandigheden heen en schept nieuwe verbindingen. In een omgeving waar een sterke code heerst (bijvoorbeeld het terrein van de wetgeving op sociaal gebied, of het gebied van de economie) probeert de intensiteit van de vluchtlijn eerst die code te relativiseren. Deleuze wijst¹⁴¹ erop dat in het gebied van de buitengeslotenheid de codes geen zeggingskracht meer hebben.

Het heet 're-territorialisatie' als een vluchtlijn zich onder het systeem uit wringt en een eigen weg zoekt, omdat hij niets te verliezen heeft. De situatie van strijd noemen Deleuze & Guattari 'machine de guerre', een gebeuren van exposure en strijd, het waarmede van de nomaden. Wanneer bijvoorbeeld veel mensen in een achterstandswijk zich zorgen maken over geld, kan een werkgroep ontstaan die opereert onder het motto 'Geen geld? Geen probleem!'. De groep focust op het versterken van de zelfredzaamheid van de bewoners, er ontstaan kansen en initiatieven die waarde creëren. Waarde voor de wijk, waarde voor de mensen die er wonen. Waarde bovendien die wordt gemaakt dóór de mensen uit de wijk zelf. Door het uitwisselen van sociaal kapitaal en het bieden van perspectief. Niets houdt de werkgroep tegen, omdat voor een vluchtlijn elk obstakel iets is waar je overheen springt¹⁴².

8.5.4 Het nieuwe

Bonhoeffer omschrijft in de laatste brieven de bedoeling van het leven van mensen met elkaar, het sociale, als het 'er zijn voor de ander'. In christelijk perspectief ziet hij dat als de roeping van mensen met elkaar. Wanneer die manier van 'zijn' daar is, dan is de hoogste tijd aangebroken, namelijk 'Gottes Zeit'. De socialiteit naar het model van Jezus ziet Bonhoeffer als proriteit van het christelijke überhaupt¹⁴³. Als ik Adham bezig zie met John dan moet ik aan deze socialiteit denken.

Eén van de centrale vragen in het oeuvre van Deleuze en Guattari luidt: Hoe komt het nieuwe in de wereld? Het sociale is bij hen de frictie tussen de staat en de samenleving, maar het is wel het terrein waar permanent nieuwe verbindingen en configuraties ontstaan. De samenleving is eigenlijk een netwerk van krachten, waarin zich in 'machines de guerre' de strijd tussen staat en samenleving afspeelt. Het sociale probeert in verzet voortdurend te

pour rester à la même place, pour échapper aux codes'. G. Deleuze, *La pensée nomade*, in: *Nietzsche aujourd'hui?*, deel 1 'Intensités', Paris: Union Générale d'Éditions, 10/18, 1973, p. 173.

¹⁴⁰ Hier kan ik de namen noemen van Adham en andere vrijwilligers die helpen met bezoekwerk.

¹⁴¹ Passim in *Pensée nomade*, hoofdstuk 34 van G. Deleuze, *L'île déserte et autres textes (1953-1974)*, Parijs: Éditions de minuit, 2002.

¹⁴² 'Mais, de la déterritorialisation simultanée, bien qu'à d'autres points de vue, on dira qu'elle n'affecte pas moins la terre: elle libère une pure matière, elle défait les codes, elle entraîne les expressions et les contenus, les états de choses et les énoncés, sur une ligne de fuite en zigzag, brisée, elle élève le temps à l'Infini, elle dégage un devenir qui n'a plus de terme, parce que chaque terme est un arrêt qu'il faut sauter'. G. Deleuze en C. Parnet, *Dialogues*, Parijs: Champs/Flammarion, 1999, p. 87 e.v.

¹⁴³ Zie voor het sociale aspect: C. Green, *Bonhoeffer. A Theology of Sociality*, Michigan: Eerdmans, 1999.

ontkomen aan de uiteindelijke bestemming door de staat. De 'exclusion' is dus een bijzonder deel van het sociale en niet van de staat. In het sociale vlak leven krachten zich steeds weer uit in nieuwe constellaties. Het sociale is bij Deleuze en Guattari de voortdurende aanwezigheid van het nieuwe, dat voor hen het hoogste is.

Je kunt dus zeggen dat bij Bonhoeffer en Deleuze & Guattari het nieuwe als het hoogste voornamelijk te vinden is in de sociale laag van ons leven. Als je hun uitspraken over elkaar legt, kun je zeggen dat 'Gottes Zeit' het nieuwe is.

Het nieuwe overkomt ons niet vaak genoeg, zegt Deleuze, omdat wij vaak het verzet tegen het heden missen. Dat is niet vreemd, want er is geen afgebakende en welomschreven groep die zich kan verzetten. Er zijn hoogstens een aantal minderheden die zich op allerlei fronten niet neerleggen bij de dingen. Mensen die leven in een achterstandswijk vormen zo'n minderheid, zij hebben alle reden om zich te verzetten en om een nieuw leven te beginnen. Met andere woorden: er komt geen strijd *door* een groep, maar alleen de schepping *van* een groep die zich verzet en die zich vormt in het verzet. 'Het volk dat ontbreekt'¹⁴⁴, noemen Deleuze en Guattari dat. Elke vorm van verzet tegen het heden kun je zien als een voorschot op het scheppen van dat nieuwe volk. Scheppen is verzetten. De reden van het verzet wordt gevormd door de dingen die ondraaglijk zijn. Om daaraan te ontkomen scheppen nomaden een bij hen passende ruimte waar het nieuwe volk zou kunnen komen. Deleuze en Guattari verbreden hun idioom van het 'volk dat ontbreekt' tot een eigen versie van 'een nieuwe hemel en een nieuwe aarde'.

8.5.5 'Gottes Zeit'

Als ik Bonhoeffers brieven lees, dan moeten we onder 'Gottes Zeit' de tijd verstaan dat het goede eindelijk werkelijkheid wordt¹⁴⁵, de tijd waarin God eindelijk en ondanks alles zijn 'zin' krijgt. 'Gottes Zeit' breekt aan als het goede eindelijk werkelijkheid wordt, als de mensen er eindelijk 'voor elkaar' zijn, zodat het lijden afneemt. 'Gottes Zeit' breekt aan als een groep ontstaat die zich in navolging van Jezus met daden verzet tegen een ondraaglijke tijd waarin de categorie van 'de mens' geen factor van belang lijkt te zijn. De mens en de wereld hebben tijd nodig om de plaats te worden waar het goede werkelijkheid wordt. Zolang het goede nog geen realiteit is, zolang moeten we wachten op 'Gottes Zeit'.

Tijdens dat wachten heeft de groep het lijden of de onmacht van God in verzet mee te dragen. Tijdens het wachten op Gods tijd, op 'das Letzte', dat Gods doel is met menselijk leven, gaan we niet stilzitten, maar pakken we de taken aan: de hongerende heeft brood nodig, de dakloze moet wonen, de onrechte zoekt recht, de eenzame heeft anderen nodig, de chaot heeft orde nodig en de slaaf heeft vrijheid nodig¹⁴⁶. Als dat allemaal werkelijkheid is - maar dat wordt het nooit - , is de aarde de plaats waar Christus macht kan hebben. Het Rijk is altijd toekomst. De oriëntering op God houdt tegelijk in, dat de andere gegadigden voor onze aandacht achter het net vissen. De machten van de tijd hebben geen vat op ons. Navolgers van Jezus keren zich om en banen als nomaden een vluchtweg die er niet was.

¹⁴⁴ 'Le peuple qui manque'. G. Deleuze en F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 167.

¹⁴⁵ Dat lijkt de pointe van de 'Ethik' te zijn. Zie Friederike Barth, *Die Wirklichkeit des Guten. Dietrich Bonhoeffers 'Ethik' und ihr philosophischer Hintergrund*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

¹⁴⁶ D. Bonhoeffer, DBW 6, 155.

Hoofdstuk 9: Vluchtlijnen en exposure in het pastoraat in de oude wijken

9.1 Inleiding: 'Gebeurtenissen' als kapitaal

In de achterstandswijk, die feitelijk een 'exclusion' is, zijn 'gebeurtenissen' het kostbaarste wat de mensen nog altijd bezitten. Ze zijn - in verschillende mate - alles kwijtgeraakt, behalve het feit dat in hun leven plaats mag zijn of komen voor 'gebeurtenissen'. Dat lijkt een schrale troost, maar 'gebeurtenissen' zijn voor Deleuze een kerncategorie en dus een rijkdom. Mensen raken nooit 'gebeurtenissen' kwijt, omdat niets ter wereld daarover kan beschikken en omdat 'gebeurtenissen' derhalve 'vrij' zijn. Deleuze gebruikt in de ethiek van *Logique du sens* het concept 'événement' als scharnier in de productie van zin. Zin ontstaat waar mensen zich de gebeurtenissen waardig tonen die hen ten deel vallen. Wat doe je met 'gebeurtenissen' in je leven? Dit hoofdstuk gaat over gebeurtenissen en de concrete vluchtlijnen die mogelijk zijn in een achterstandswijk. De discoursen van Bonhoeffer en van Deleuze en van het wijkpastoraat snijden elkaar in de realiteit van de vluchtlijn.

Ik denk dat het (wijk)pastorale proces de wegbereiding kan zijn voor een vluchtlijn. Een vluchtlijn is een ontwikkeling of verhaallijn waarmee iemand of iets losbreekt uit een ongewilde context. Het is een storyline 'buiten de lijntjes', op eigen initiatief, met als motivatie een eigen verlangen. Iemand of iets begint voor zichzelf met zijn 'eigen' gebeurtenissen. Een vluchtlijn is een breuk en een opnieuw beginnen, een leven met zo mogelijk een eigen invulling en een eigen regie. Op de markt van welzijn en geluk is het



wijkpastoraat een vluchtlijn, waaraan bezoekers kunnen participeren. Een vluchtlijn is als een vleugje wind.

Intermezzo

In Rotterdam rijden vuilniswagens rond met teksten uit gedichten. Dat is een project geweest van Poetry International en de gemeente Rotterdam. Op mijn favoriete vuilniswagen staan de regels van Yves Bonnefoy (1923)¹⁴⁷: 'Een vleugje wind schrijft met de

punt van zijn voet een woord buiten de wereld'. De beschreven beweging is voor mij een dichtelijke weergave van een 'ligne de fuite' en dan moet ik altijd denken aan de pneumatologie ('vleugje wind'). Het citaat is de laatste regel van het gedicht *La grande neige*:

Première neige tôt ce matin. L'ocre, le vert
se réfugient sous les arbres.

¹⁴⁷ Yves Bonnefoy, *Début et fin de la neige*, in *Ce qui fut sans lumière*, Parijs: Gallimard, 'Poésie', 1995/2007, p. 111.

Seconde, vers midi. Ne demeure
de la couleur
que les aiguilles de pins
qui tombent elles aussi plus dru parfois
que la neige.

Puis, vers le soir,
le fléau de la lumière s'immobilise.
Les ombres et les rêves ont même poids.

Un peu de vent
écrit du bout du pied un mot hors du monde.

9.2 'Pastoraat van de vluchtlijn'

Pastorale processen in het wijkpastoraat zijn meestal ondersteunend en in ruime zin randvoorwaarden scheppend van aard. De ondersteuning bestaat erin om de hulpbronnen die in de 'condition humaine' van de wijkbewoners gegeven zijn op zijn minst te beschermen en zo mogelijk reflecterend aan te boren. Aanboren van bronnen lijkt idealiter alleen mogelijk in inzichtgevende processen. Die hebben kleine kansen, omdat veel mensen 'framed' denken. De werker kan in de exposure inzicht krijgen in de kans die een vluchtlijn biedt aan hemzelf, maar in principe evenzeer aan de wijkbewoner in de achterstandswijk. Je kunt van John niet verwachten dat hij een theologische of wijsgerige hoogvlieger wordt, maar je kunt wel proberen een bezinning op gang te brengen. Mijn pastorale presentie, interventie en eventuele 'Beratung' zijn operationalisering van met name het concept 'vluchtlijn'¹⁴⁸.

9.2.1. Virtueel, intensief en actueel

Het wijkpastoraat, maar ook een mensenleven is een proces, een 'gebeuren'. Je kunt met Deleuzes eigen termen zeggen dat elk gebeuren drie kanten heeft: een virtuele, een intensieve en een actuele. De beschrijving van een gebeuren, bijvoorbeeld van de situatie van John met wie de werker optrekt, is niet compleet zonder de aandacht voor het virtuele, dat wil zeggen: voor de capaciteiten van het gebeuren om te veranderen en van nieuwe gedaanten ervan. Je kunt in iemands leven lijnen zien die nog niet 'af' zijn, of die juist verstoord zijn, of afgebroken en die in aanmerking komen voor een vervolg.

Het actuele van een gebeurtenis en van een leven, de realiteit ervan, blijft altijd verbonden aan het virtuele ervan. Vaak zijn de mogelijkheden van de buurtbewoners in een achterstand uitgeput. Je kunt het virtuele omschrijven met behulp van de term 'het ongedachte'¹⁴⁹ in een bepaalde situatie, datgene waar je 'niet op komt', het verrassende, het totaal nieuwe. Het virtuele is dat wat je niet kunt bedenken, dat wat vooraf niet denkbaar is. Christelijk gezegd

¹⁴⁸ In een boek als *Zo wordt het spel gespeeld* en in de trainingen van het Trainingscentrum Kor Schippers komen vooral de toepassingen van het gedachtegoed aan de orde. Titus Schlattmann en Rob Van Waarde, *Zo wordt het spel gespeeld*, Ootmarsum: Van der Ros Communicatie, 2012.

¹⁴⁹ Heidegger legt de term 'das Ungedachte' uit in *Identität und Differenz*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1957, p. 24.

lijkt het virtuele op genade: genade schept ongedachte mogelijkheden¹⁵⁰. Het virtuele als het ongedachte kan te lijden hebben van afweer. Als John vastzit komt dat doordat hij niets meer kan en wil bedenken. Tobben is meestal denken.

Een voorbeeld: een buurtbewoner meldt zich met een probleem. Hoe komt de virtuele kant van de situatie in beeld? Door te vragen: 'Welke verhaallijnen zie ik in het verhaal van deze persoon?', en: 'Welke lijnen vertonen nog tekenen van leven, zodat die nog kunnen zorgen voor verandering?'. Die vragen raken aan de virtualiteit. Met deze vragen wijs je lijnen aan die op enig moment kunnen gaan 'werken' met betrekking tot deze ene situatie, zodat deze verandert ten opzichte van wat hij nu is. Omdat de situatie van deze buurtbewoner beweging is en verhouding van bewegende krachten, kunnen de lijnen in beweging komen. Een vluchtlijn is een lijn die in beweging komt, een rizoom die een breuk produceert.

9.2.2 Terug naar het 'virtuele' begin

Een situatie of een gebeuren bestaat altijd uit een meervoud, uit meerdere elementen die met elkaar iets voorstellen¹⁵¹. Dat geldt van een auto, van een huis, van een wijk, maar ook van een vastgelopen situatie in een achterstandswijk. Hoe kan het gekomen zijn tot zo'n situatie? De actualisering, het werkelijk *worden* van een situatie (dat noemt Deleuze 'het intensieve'), begint aanvankelijk met bewegingen van elementen, die zich als losse singulariteiten verzamelen rond een centrum en daar met elkaar in een resonantie raken en op die manier een passage naar actualiteit produceren. Van elke situatie kun je zeggen dat er niet *alle* virtuele elementen in geactualiseerd zijn, omdat iets niet alles tegelijk kan zijn. Slechts een selectie van die elementen wordt werkelijk in iemands leven of in een bepaalde situatie van het wijkpastoraat. Een deel van die elementen slaagt erin zich te integreren in/tot een situatie waarin ze ontvangen worden doordat ze zich actualiseren.

Vanuit het binnenperspectief van de situatie komt de selectie van virtuele elementen in zicht als een keuze en als een probleem-oplossing die gezocht wordt. Elke differentiëring is een lokale integratie, een lokale oplossing, schrijft Deleuze¹⁵². Je ziet in vastgelopen situaties nogal eens hoe mensen wel degelijk hebben geprobeerd om er iets anders van te maken dan wat het geworden is. Je kunt hen daarvoor erkenning geven. Juist in de observatie van de vergeten belangen van de onderbroken lijnen van de vergeten mensen kan pastoraat worden tot een wegbereiding.

In het waarnemen van zo'n vastgelopen situatie in de exposure kun je het proces van actualisering *terug* volgen naar het begin en dus naar de virtuele elementen die al dan niet geresulteerd hebben in de betreffende situatie. Het begin is wel vergeten, maar niet uitgewist. Je kunt - net als God - juist om die reden weer opzoeken wat voorbijgegaan is. Je kunt zo'n situatie van buitenaf bevragen, maar beter is het om van binnenuit te vragen naar de betreffende verhaallijnen. In dat laatste geval kun je de impuls gaan voelen die uiteindelijk geleid heeft tot de realisering van een situatie. Die impuls is de bundeling van virtuele elementen die uiteindelijk met effect actueel geworden zijn. Het is ook die kracht waarmee

¹⁵⁰ Jean-Jacques Suurmond schrijft dit in Trouw van 30 september 2014, De Verdieping, p. 7.

¹⁵¹ 'Toute multiplicité implique des éléments actuels et des éléments virtuels. Il n'y a pas d'objet purement actuel. Tout actuel s'entoure d'un brouillard d'images virtuelles'. G. Deleuze en C. Parnet, *Dialogues*, Parijs: Flammarion, 1996, p. 179.

¹⁵² G. Deleuze, *Différence et répétition*, Parijs: Presses Universitaires de France, 1968, p. 267.

'iets' in de situatie je als werker in de exposure 'raakt'. De mens in die situatie 'affecteert' je, zegt Deleuze. Mensen hebben de mogelijkheid om te 'affecteren' en om 'geaffecteerd te worden'.

9.2.3 Het 'ongedachte' en de vluchtlijn

In elke actuele situatie kun je invoelend terugkeren tot de laag waarop de virtualiteit van een situatie zichtbaar wordt of althans kán worden. Waarmee tevens de mogelijkheid gegeven is om een andere selectie of keuze aan te wijzen van intensiteiten en singulariteiten, waardoor je als wijkbewoner of als pastor ándere structuren van zin kunt ontwerpen - een vluchtlijn. Dat betekent niet dat een keuze ongedaan en opnieuw gedaan kan worden. Het betekent dat een ándere keuze alsnóg gemaakt kan worden, waarmee dan niet gezegd is dat er niet nóg een her-kiezen kan plaatsvinden. Dat proces kan doorgaan totdat de mogelijkheden van vernieuwing zoveel mogelijk geactualiseerd zijn en dat kost tijd. Verlossing is de eeuwige¹⁵³ toekomst van het Rijk van God.

Je kunt het virtuele als het ongedachte alleen voelen en het alleen maar voelend volgen, zoals de nomaden doen. In dit aanvoelen en volgen - zuivere exposure - ontstaat de vluchtlijn waarin het virtuele, het ongedachte actualiteit begint te worden. Je kunt het vergelijken met wat in de moderne psychoanalyse 'mentaliseren' genoemd wordt, praten met jezelf over wat er gebeurt, het leren woorden te vinden voor wat er gebeurt, onder supervisie en in contact met een medemens die zijn woorden al heeft. 'Mentaliseren' is lastig te omschrijven, maar vraagt een onbevangen manier van ingaan op de mensen en de dingen, een niet-wetende houding. In een mentaliserende therapie leer je om samen met iemand anders je aandacht te delen. Aandacht voor jezelf, aandacht voor de ander en aandacht voor de dingen, met inachtneming van elkaars beleving¹⁵⁴. Je tijdsbeleving is het gesprek dat je met jezelf hebt en het gebed is het gesprek dat je met jezelf hebt onder auspiciën van de Allerhoogste.

9.3 Deleuzes filosofie van de tijd: 'Chronos' en 'aion'

In Deleuzes filosofie heet de klokkentijd 'chronos' en de beleefde tijd 'aion'. Een vluchtlijn ontstaat alleen in de tijdsbeleving van de 'aion', die je mentaliserend kunt thematiseren. In 'chronos' bestaat slechts het heden, het opeenvolgen van momenten in het 'nu'. In de 'chronos'-manier bestaan verleden en toekomst wel, maar slechts in de vorm van een heden, een absorptie van verleden en toekomst in het heden, méér van hetzelfde. De beleefde tijd is een inbreuk op de klokkentijd, een plooi naar binnen met een heel andere kwaliteit, zegt Deleuze. De 'aion'-tijd is de echte subjectieve en existentiële beleving van tijd als zodanig, de immanentie of 'binnenkant' van tijd. Veel mensen merken 'aion' niet op, omdat ze geen verzet tegen 'chronos' kennen. 'Aion' vormt het element van de mens¹⁵⁵. In de beleefde tijd neemt het heden een uitgangspositie in, het heden is er immers 'altijd'.

¹⁵³ 'Chronos' is begrensde tijd, 'aion' kent geen grenzen in Deleuzes beschrijving.

¹⁵⁴ J.G. Allen, A.W. Bateman en P. Fonagy, *Mentaliseren in de klinische praktijk* (Vert. C. Wepster & P. Diderich). Amsterdam: Uitgeverij Nieuwezijds, 2008, p. 181.

¹⁵⁵ 'Et sans doute fallait-il que Bergson s'exprime ainsi, du moins au début. Mais, de plus en plus, il dira tout autre chose: la seule subjectivité, c'est le temps, le temps non-chronologique saisi dans sa fondation, et c'est nous qui sommes intérieurs au temps, non pas l'inverse. Que nous soyons dans le temps a l'air d'un lieu commun, c'est pourtant le plus haut paradoxe. Le temps n'est pas l'intérieur en

Vanuit het heden onderken je verleden en toekomst. Vanuit het heden lopen in je beleving altijd lijnen naar zowel 'vroeger' als 'straks'. Een vluchtlijn is een lijn naar 'straks', een serie volledig nieuwe en ongehoorde gebeurtenissen. Het virtuele actualiseert zich: het is creatief. Je verplaatst je op een onvoorspelbare manier door het leven, zonder vooropgezet plan. Je schept eigen omstandigheden en maakt eigen vluchtlijnen. Op die manier houd je je eigen tempo en kun je relaties leggen met eerder geactualiseerde feiten.

9.3.1 Het verleden en de omkeer

Een goede vertolking van Deleuzes filosofie van de tijd zie ik in een hedendaags psychoanalytisch tijdsdocument¹⁵⁶: 'Naar het inzicht van Heidegger is de mens wezenlijk gekenmerkt door 'historiciteit' en wel door het feit dat hij niet alleen een verleden heeft, maar dit ook is, zodat de mens in letterlijke zin is, wat hij is geweest. Er is zo een doorwerking van het verleden in het heden - de 'gewezenheid' - als historisch trage massa. Deze gebondenheid aan het verleden geldt echter niet absoluut. In pregnante zin kan men zelfs zeggen dat dit verleden niet vanuit het verleden, maar juist vanuit de toekomst op ons afkomt. Het verleden en de specifieke actuele herinnering eraan is immers bepaald door wat wij van de toekomst verwachten en van plan zijn te doen. Het verleden krijgt zijn actualiteit in het licht van wat wij zullen gaan doen en wat vanuit de toekomst op ons afkomt. Die toekomst wordt gemobiliseerd door verlangens, die bepalen wat wij belangrijk vinden en wat wij gaan doen. Het verlangen geeft uiteindelijk richting aan het leven'. De toekomst bepaalt het verleden, en niet andersom¹⁵⁷.

Het citaat beschrijft de dynamiek van het mensenleven in de sfeer van de 'aion'. In de 'aion'-manier van beleven van de tijd kun je de drie modaliteiten 'verleden', 'heden' en 'toekomst' onderscheiden. Mensen hebben drie mogelijkheden om tijd te beleven: gelijktijdigheid (heden), 'durée' (verleden, geheugen; de term is van Bergson) en de komst of de terugkeer van het verschil (differentie). De wisselwerking tussen verleden en toekomst binnen het heden is van belang om het punt van de menselijke omkeer als begin van de vluchtlijn, de תשובה of de komst van het nieuwe te benoemen. De poorten van de omkeer, de שערי תשובה, staan altijd open, zeggen de rabbijnen¹⁵⁸. De weg naar het nieuwe, naar de omkeer, begint met de boete, met de inkeer, de plooi naar binnen, langs de stadia van gebed, het recht doen onder de mensen en het wachten op Gods tijd¹⁵⁹. De meer gedetailleerde beschrijving

nous, c'est juste le contraire, l'intériorité dans laquelle nous sommes, nous nous mouvons, vivons et changeons'. G. Deleuze, *Cinéma 2: L'image-temps*, Parijs: Éditions de Minuit, 1985, p. 110.

'La subjectivité n'est jamais la nôtre, c'est le temps, c'est-à-dire l'âme ou l'esprit, le virtuel. L'actuel est toujours objectif, mais le virtuel est le subjectif: c'était d'abord l'affect, ce que nous éprouvons dans le temps; puis le temps lui-même, pure virtualité qui se dédouble en affectant et affecté, 'l'affection de soi par soi' comme définition du temps'. G. Deleuze, *Cinéma 2: L'image-temps*, Parijs: Éditions de Minuit, p. 111.

¹⁵⁶ Antoine Mooij, *Psychoanalytisch gedachtegoed. Een modern perspectief*, Amsterdam/Meppel: Boom, 2002, p. 68.

¹⁵⁷ 'What we call the beginning is often the end. And to make an end is to make a beginning. The end is where we start from'. T.S. Eliot, *Four Quartets*, New York, Harcourt, 1943, het laatste kwartet: *Little Gidding*, deel V. Deze spreuk vond ik in een flatgebouw in Rotterdam-Ommoord.

¹⁵⁸ In het Jodendom lopen de tien dagen van omkeer uit op de Jom Kippoer. In de literatuur rond deze dagen kom je herhaaldelijk voorschriften tegen over de omkeer.

¹⁵⁹ Zie de *Mishneh Torah* van Maimonides dat bestaat uit 14 traktaten. Traktaat 1 HaMaddah ('kennis'), de vijfde paragraaf 'Techuva' gaat over de wet en het gedachtegoed over 'techuva', 'omkeer'. De *Mishneh Torah* geeft de uitleg van de wet door Maimonides en het eerst traktaat gaat

van Deleuzes denken over de tijd helpt om het moment van de omkeer, die in het werken met mensen in achterstandssituaties belangrijk is, preciezer te omschrijven.

9.3.2 De drie syntheses van de tijd

In de werkelijke omkeer komt het moment van de vergetelheid voor: de eerste dingen zijn voorbijgegaan. Hoe is vergetelheid mogelijk? Deleuzes filosofie van de tijd geeft een antwoord. Hij schetst een zogenoemde eerste, tweede en derde passieve constructie van de tijd die in ons hoofd gebeuren door steeds vooruit en achteruit te kijken in de tijd. Vanuit het heden spreek je lagen in de tijd aan. Een gebeurtenis kan meerdere lagen van de tijd betreffen. Verleden, heden en toekomst bestaan in ons beleven als constructies naast elkaar, niet ná elkaar. De 'contemporaneïté', de coëxistentie van verleden en heden verklaart het voorbijgaan van het heden¹⁶⁰.

Elke vorm van aanspreken noemt hij 'een synthese', ofwel een productie.

De eerste synthese kijkt vanuit het geleefde heden naar de dingen van 'nu'. Elk moment dat je beleeft is er één. Het 'heden' ontstaat alleen in contrast, en wel in contrast met de dingen die voorbijgegaan zijn, 'verleden'. De inbeelding maakt elk moment het contrast: dit is 'nu', omdat die andere en eerdere gebeurtenissen 'verleden' zijn. Het geheugen van de mens representeert de voorbijgegaane dingen in het heden. Alleen door het beeld van het verleden dat het geheugen produceert kan het heden 'voorbijgaan'. Het heden is dus een constructie, die alleen kennis oplevert vanwege het contrast dat het geheugen aanbrengt.

De tweede vorm kijkt vanuit het geleefde heden naar de dingen van 'toen', zoekt relaties tussen het heden en de dingen van 'toen'. Het geheugen zoekt toch weer op wat voorbijgegaan is. Het geheugen herhaalt de gebeurtenissen door reproductie en reflectie, je komt er nog eens op terug, 'omzien in verwondering' of juist in boete¹⁶¹ of woede¹⁶². De eerste synthese correspondeert met het actuele, de tweede met het virtuele (in het ideale geval althans, omdat onbewuste processen altijd hun tol eisen).

Het verleden blijft zich als representatie melden in het heden, het geheugen 'insisteert', zegt Deleuze. Het geheugen haalt 'iets' van het voorbijgegaane heden binnen, vandaar de term 'representatie'. De synthese van het verleden weegt het zwaarste. Maar het is wel dubbel: conceptueel verwerkte ervaringen vormen de inhoud van het geheugen en in dat 'raster' worden ervaringen van 'nu' opgevangen. Het verleden maakt het kennen van het heden mogelijk, maar zonder de notie van 'heden' is geen verleden mogelijk. Dat is een cirkelredenering, waarin de beleving van de tijd gevangen blijft. Of waarin het leven kan vastlopen.

over wat je moet weten. In dat traktaat gaat het over God, over passend gedrag, over de studie van de torah, over de afgoden en ook over de 'omkeer'. Pas als dat allemaal helder is volgt de uitleg.

¹⁶⁰ 'Jamais un présent ne passerait, s'il n'était constitué d'abord 'en même temps' que présent; jamais un passé ne se constituerait, s'il ne s'était constitué d'abord 'en même temps' qu'il a été présent'. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Parijs: Presses Universitaires de France, 1968, p. 111.

¹⁶¹ 'Nous ne produisons quelque chose de nouveau qu'à condition de répéter une fois sur ce mode qui constitue le passé, une autre fois dans le présent de la métamorphose. Et ce qui est produit, l'absolument nouveau lui-même, n'est rien d'autre à son tour que répétition, la troisième répétition, cette fois par excès, celle de l'avenir comme éternel retour'. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Parijs: Presses Universitaires de France, 1968, p. 121 en 122.

¹⁶² In de psychoanalyse spreekt men van 'herhalingsdwang'.

9.3.3 Toekomst en vluchtlijn

De derde vorm is daarom de spannendste, voor zowel de werker als voor John: niet meer kijken vanuit het 'nu', maar kijken vanuit de toekomst naar 'heden' en 'verleden'. De herinnering kan je parten spelen door onbewuste elementen, je impressies van het heden kunnen je ook zodanig in beslag nemen dat er niets anders meer is dan dat. Deze combi komt je regelmatig tegen in de achterstandswijk. Om aan die beide te ontkomen kun je je in een houding zonder herinnering en verlangen open stellen voor ongecensureerde gedachten en ideeën¹⁶³. Je raakt in de sfeer van het 'dromen', waarin je je grenzen enigszins kunt oprekken zodat je het ongedachte en ook onkenbare, dat wat er nog niet is, misschien kunt ontvangen. Door deze groei komt meer het *proces* van het verschijnen van het andere in de aandacht, niet zozeer de *inhoud* van wat nú gebeurt of wat vroeger gebeurd is.

De toekomst ligt niet vast, de toekomst is één grote vraag, een vraagteken. Het is uitgerekend de vraag of het probleem in een situatie die de virtuele elementen 'voegt' tot een nieuwe actuele situatie. Je kunt op vele manieren kijken naar heden en verleden, je kunt oneindig hedens en verledens koppelen aan elkaar. Een werkelijke toekomst, de komst van het andere, het werkelijk nieuwe of het begin van de vluchtlijn is mogelijk als de cirkel van heden en verleden doorbroken of ontbonden wordt, als de band tussen ervaring en representatie losgemaakt is.

Dan is de beleving van tijd 'leeg' en diezelfde leegheid van de toekomst spreidt zich uit over verleden en heden. De onvoorwaardelijkheid van het vraagteken ligt over alledrie de tijdsbelevingen. Er is alleen verwachting. De hang naar fundering en zekerheid is afwezig ten gunste van een volledige onbestemdheid: laat komen wat komen wil, mogen is er weer een dag. Elk gebeuren dat 'komt' wordt niet opgevangen in het raster van de tijd als 'toen' en 'nu', het mag alleen zichzelf zijn. Niet het identieke wordt herhaald, maar steeds komt iets als gebeuren in het licht dat niet plaatsbaar is in de '*grid*' van de tijd. Er gebeurt steeds iets anders, geen 'representatie' meer, maar productie van steeds andere gebeurtenissen. Omdat in de herhaling niet meer het identieke, hetzelfde verhaal hoeft te staan.

9.3.4 'Er zit een christen in mij': het nieuwe

'Zijn' is voortaan alleen maar 'differentie', komst en ontvangst van 'het andere', in een onafgebroken 'serie' of 'lijn'. Tijd is de beleving van een gebeurende beweging zonder fundament, zonder de vastheid van 'verleden' en 'heden'. Deze omkeer is een ineenstorting, of '*effondrement*', zegt Deleuze. Want differentie kan immers nooit een nieuw fundament worden. Er is alleen maar de voortdurende beweging, voortdurend gebeuren, of: eeuwige wederkeer, een lijn zonder einde. De beleving van de tijd wordt alleen maar de herhaling van de tijd als de zuivere differentie. De beweging zelf maakt immers alle verschil. Er komt focus op wat wél past in deze grondeloze toekomst, er komt een zuivere affirmatie of bevestiging. Want er mag geen herhaling komen van de voorbije dingen. Wat niet de waardigheid heeft van steeds herhaald te worden wordt aan de vergetelheid prijsgegeven, dat wordt 'gepasseerd'. Er ontstaat een licht chaotische beleving van tijd als gebeuren, zonder scherpe belijning van heden en verleden en toekomst. De toekomst van de mens blijkt ten diepste 'Grundlos'. Alleen 'grondeloosheid' maakt beschikbaar voor 'het komende'.

Deleuze legt in een nutshell van zijn eigen tijdsfilosofie een passie voor het nieuwe aan de dag en daarin komt hij naar mijn gevoel dichtbij Bonhoeffers thema van verzet en overgave.

¹⁶³ Werken zonder herinnering en verlangen was het devies van de psychoanalyticus W.R. Bion (1897-1979).

'Er zit een christen in mij', zegt Deleuze in zijn boek over Foucault. 'Het verleden tegen het heden in denken, je verzetten tegen het heden, niet om het verleden te laten terugkeren, maar hopelijk ten gunste van een komende tijd (Nietzsche). Het denken denkt zijn eigen geschiedenis (verleden), alleen maar om zich te bevrijden van wat het denkt (heden), om tenslotte 'anders' te kunnen denken (toekomst)'¹⁶⁴.

9.4 Bonhoeffers laatste vluchtlijn

Bonhoeffer wordt in oktober 1944 overgebracht naar het Gestapo-hoofdkwartier in de Prinz Albrechtstrasse in Berlijn en vanuit die situatie hebben ons geen theologische teksten meer bereikt. We kunnen het ontwerp van een studie van 3 augustus 1944 beschouwen als zijn zwanenzang.

Ik denk een vluchtlijn te zien langs de thema's van het bidden, het doen van het rechte en het wachten op Gods rijk (Bonhoeffers tekst uit mei 1944), langs de thema's van 'met God, zonder God, voor God' (de tekst van 16 juli 1944) en langs 'tiefe Diesseitigkeit' (de tekst van 21 juli 1944) naar de vraag 'Wie is God?' en 'het zich werpen in Gods armen' uit het ontwerp. In die teksten zie ik de gedaante van een vluchtlijn, een 'vlucht naar voren', een sprong '*far off the scale*'. Die vluchtlijn kan fungeren als een mogelijk pastoraal en wegbereidend traject. Ik denk dat in Bonhoeffers beleving een boog gespannen staat van 'het gebed'¹⁶⁵ naar de vraag 'Wie is God?'¹⁶⁶. Het gebed komt neer op het zoeken van Gods aangezicht, zoals de ouden dat noemden. Midden in die boog staat de beleving van Gods afwezigheid en het uitstaan - de exposure - van het gewicht van het 'diesseitige' bestaan, vooral in benarde omstandigheden. Bonhoeffers fragment van de beleving van Gods afwezigheid en het doormaken van de harde realiteit vertoont structureel overeenkomst met de beleving van de mensen in armoede en uitsluiting plus alle bijkomende narigheid. Vanuit die laatstgenoemde beleving in een achterstandswijk kom ik als werker - kijkend naar de samenhang die Bonhoeffer aanbrengt - op het idee om het gebed en de vraag naar God op een niet-religieuze manier te gebruiken als een zoekmodel om het benarde leven te verkennen om vluchtlijnen te bedenken.

9.4.1 Gebed

Uit de praktijk van het werk heb ik geleerd dat het in principe helpend kan zijn om met bijvoorbeeld arme mensen op een laagdrempelige manier te bekijken hoe ze denken wat ze

¹⁶⁴ 'Penser, c'est se loger dans la strate au présent qui sert de limite: qu'est-ce que je peux voir et qu'est-ce que je peux dire aujourd'hui? Mais c'est penser le passé tel qu'il se condense au dedans, dans le rapport avec soi (il y a un Grec en moi, ou un chrétien...). Penser le passé contre le présent, résister au présent, non pas pour un retour, mais 'en faveur, je l'espère, d'un temps à venir' (Nietzsche), c'est-à-dire en rendant le passé actif et présent au dehors, pour qu'arrive enfin quelque chose de nouveau, pour que penser, toujours, arrive à le pensée. La pensée pense sa propre histoire (passé), mais pour se libérer de ce qu'elle pense (présent), et pouvoir enfin 'penser autrement' (futur). C'est ce que Blanchot appelait 'la passion du dehors', une force qui ne tend vers le dehors que parce que le dehors lui-même est devenu l'intimité, l'intrusion.

Les trois instances de la topologie sont relativement indépendantes, et constamment en échange mutuel. Il appartient aux strates de produire sans cesse des couches qui font voir ou dire quelque chose de nouveau. Mais aussi il appartient au rapport avec dehors de remettre en question les forces établies, et enfin au rapport à soi d'appeler et de produire de nouveaux modes de subjectivation.' G. Deleuze, *Foucault*, Parijs: Éditions de Minuit, 2004, p. 127.

¹⁶⁵ Van mei 1944.

¹⁶⁶ Van 3 augustus 1944.

denken, met als doel zich te bevrijden van dat denken om tenslotte 'anders' te kunnen denken, zoals Deleuze zegt. Arme mensen doen vaak domme dingen, omdat ze terechtkomen in een tunnel-denken over 'hebben' en het proces van 'zijn' ontwennen. Het gebed als een meditatie gaat op zoek naar het midden van het leven, naar 'zijn', naar 'aion'. Daarmee stuit het gebed op de mogelijkheid van de plooi in 'chronos'. Vanuit die plooi zoek je contact met de mensen en de dingen. Het gebed verloopt op de wijze van het rizoom. Het begint altijd op de eerste vierkante meter van ieder mens, omdat het verlangen als het maar even kan geen omwegen neemt.

Je kunt volkomen gesecculariseerde mensen als John niet met zoveel woorden wijzen op de mogelijkheid van het gebed, maar je kunt wel voorzichtig proberen om in het pastorale gesprek hen te betrekken in een mentaliserend en reflecterend proces dat waarschijnlijk de bedoeling van het joods-christelijke gebed zou kunnen zijn. Het gebed is immers de existentiële integratie van zowel het virtuele, als het intensieve en het actuele. De motor van die integratie lijkt me de emotie te zijn waarin danken, smeken, klagen, vervloeken hun plek opeisen. Ik vraag me als pastor af of ik hen dan eigenlijk niet betrek in een niet-religieuze uitvoering van het gebed. Ik ben benieuwd wat Bonhoeffer van een dergelijke 'vintage' of 'her-expressie' van het gebed zou vinden.

9.4.2 'Zonder God'

In de 'chronos'-benadering van de dingen van de wereld om je heen doe je de ervaring op dat God er niet is. Nietzsche heeft luid geroepen dat de ene zin van de dingen niet gegeven is. Veel mensen - ook in achterstandswijken - grijpen nog naar strohalmen van gesimuleerd¹⁶⁷ religieus taalgebruik om zich in te verschansen. Maar wie eerlijk - via 'gebed' - de realiteit onder ogen leert zien hoe 'grondeloos' en onbeschermd het menselijk bestaan feitelijk is, merkt juist dat het lege moment niet weg te poetsen is, aldus Deleuze. De kinderlijke hemel is leeg en bijgevolg is er in de situatie geen enkel 'vast' punt - zelfs God niet - te ontwaren, aldus Bonhoeffer. Het concept van de afwezige God kun je een Deleuziaanse 'remake' laten ondergaan in het niet-religieuze besef dat alles zweeft en beweegt rond een soort geheim. Het geheim ontregelt kennis en levert je uit aan 'voelen'. Als je durft voel je dat je niet anders kúnt dan voortdurend bewegen, elk mens schrijft zijn eigen boek der rusteloosheid. Dat leert de exposure, van elk mens, van zowel de werker als de buurtbewoners in een achterstandswijk. Die beiden kunnen elkaar ondersteunen om stapsgewijs en zeer geleidelijk tot dit bevrijdende besef te komen. Bevrijdend¹⁶⁸, omdat in het besef van leegte alle kaarten opnieuw geschud worden.

9.4.3 'Diesseitig' en immanent

In de exposure beseffen werker en buurtbewoners dat leven en denken zich afspelen in de hoge-drukpan van de immanentie, in de diepe 'Diesseitigheid'. Zij hebben in de exposure geleerd dat je als mens nooit meer zélf een centrum of een 'identiteit' kunt worden. Je moet ook niet meer de regie willen hebben, maar je hebt 'zin' te produceren door aan de chaos van het leven met wisselend succes het hoofd te bieden. Je neemt alle opgaven op je, je verdraagt alle vragen, je volhardt in succes en falen, je staat ervaringen en radeloosheid uit -

¹⁶⁷ Ik verwijs naar het gedachtegoed van Jean Baudrillard.

¹⁶⁸ Misschien kun je het concept van 'vluchtlijn' verbinden met het concept van 'toevlucht'.

Binnenkort verschijnt de studie *The Torah as a Place of Refuge* door Francesco Cocco, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

want dat is immers de realiteit¹⁶⁹ - en door dat te doen werp je je in de armen van God¹⁷⁰. De integratie van exposure, overgave en immanentie komt neer op horizontale transcendentie. Het gaat om 'verder', niet om 'omhoog'. De uitgestoken hand van God komt je op ooghoogte tegemoet in de ander. Je krijgt de unieke kans om er '*für andere*' te zijn. De beleving van het lege moment en het gebed lopen in een beweging van spiritueel minimaliseren in elkaar over. Ik proef in de woorden van Bonhoeffer de '*effondrement*' van Deleuze, de radicale grondeloosheid, die voorwaarde lijkt voor de ontvankelijkheid voor het 'andere' en het nieuwe, kortom: voor een vlucht naar voren, het begin van een vluchtlijn. In de diepe 'Diesseitigkeit' verneem je dat het voortdurend terugkomen van nieuwe en andere gebeurtenissen alles is wat er gebeurt. Soms is dat teveel en soms is het juist hoopvol. Sommige differenties of verschillen roepen een zo grote spanning op, dat je ertegen moet protesteren, omdat je eraan lijdt. Mensen in achterstand laten zich soms murw meeslepen door de stroom der dingen, 'het gaat maar door'. Ze willen de 'differenties' niet eens meer opmerken en verdoven zich. Spanningen lopen hoog op en zoeken een uitweg. Je merkt als pastor dat er bij de mensen iets breekt of dat ze gebroken zijn. Ik zie ook dat mensen heftig met het 'leven' breken, omdat ze een ander leven willen, maar het niet kunnen vinden. Het wijkpastoraat als vluchtlijn is in zijn beste vorm een vleugje wind, dat met de punt van zijn voet een woord schrijft buiten de wereld.

¹⁶⁹ Bonhoeffers brief van 21 juli 1944. DBW 8, p. 541 en 542.

¹⁷⁰ Bonhoeffers brief van 3 augustus 1944. DBW 8, p. 558: 'Unser Verhältnis zu Gott ist kein 'religiöses' zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen - dies ist keine echte Transzendenz -, sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im 'Dasein für andere', in der Teilnahme am Sein Jesu. Nicht die unendlichen, unerreichbaren Aufgaben, sondern der jeweils gegebene erreichbare Nächste ist das Transzendente'. Het kritisch apparaat van DBW 8 merkt op dat 'erreichbare' naderhand is toegevoegd. Dat woord heeft kennelijk nadruk, de nadruk van de immanentie.

Hoofdstuk 10: Nogmaals de casus

In dit laatste hoofdstuk maak ik de terugkoppeling van de voorgaande hoofdstukken naar de casus uit hoofdstuk 1.

10.1 Exposure¹⁷¹

John kan geen grip krijgen op de factoren die zijn leven compliceren, zij ontsnappen aan zijn mogelijkheden tot verwerken van gebeurtenissen en ook aan de mijne. Dat machteloze gevoel maakt deel uit van de ervaring van de exposure. Het pastorale werk in de oude wijken maakt het moment door waarin het differente voelbaar wordt als volkomen overmachtig: het 'lege' moment. Deleuze beschrijft hoe het proces van het denken en zoeken begint met een zeker geweld 'van buitenaf' en dat die beweging een probleem-oplossing inhoudt. Die 'detective'-ervaring maak ik in concreto mee in het beleven van de exposure. Daarom teken ik in hoofdstuk 3 hoe Deleuze exposure benadert.

Maar ook de aspecten van de exposure die IJzerman noemt in hoofdstuk 2 maken deel uit van de ervaring in de relatie met John. Als John de eerste keer komt praten, dan betreft hij mij in zijn leefwereld. De buurtbewoner betreft de pastor in zijn zingeving. Die relatie kent een wederkerigheid, waardoor de taal van de pastor zich gaat verhouden tot het spreken van de pastorant, zij moeten zich met elkaar verstaan. Zodoende kan en mag de pastor in het gesprek een taal aanreiken als voorstel. Die andere taal heeft recht van bestaan, omdat hij getoetst wordt in permanente reflectie en intervisie en zelfs in het theologisch en filosofisch debat, waardoor de taal wint aan recht en realisme. Hij is getest en daarmee verantwoord. Samen met de pastor kan de pastorant in het gesprek een andere manier van denken ontwikkelen en dus een andere kijk op zijn situatie. Technisch gezien is het pastorale gesprek in zijn onderstroom min of meer socratisch en motiverend.

Zodra John aan mijn tafel zijn kopje koffie drinkt met twee handen om het kopje heen ontvang ik hem. Zijn hele verschijning, zijn uitdrukking en zijn verhalen raken direct en zonder omwegen. Hij spreekt onbevangen en hulpeloos over de kwaal die zijn leven teistert en hij laat voelen hoe hij daarin alleen staat. Zijn lijden voelt aan als het 'andere', dat van 'buitenaf' zijn - en mijn - onbeschermd leven treft en daardoor ontregelt. Exposure is in zijn geval eveneens ervaring van het differente. Exposure brengt je als pastor langs het moment dat je je realiseert dat niemand uiteindelijk beschermd is en dat er een grens is aan wat mensen kunnen verwerken.

10.2 Immanentie¹⁷²

In de pastorale situatie verneem ik dát er krachten werkzaam zijn in het leven van John en voor een deel ook wélke krachten dat zijn. Krachten die hun oorspong hebben in Johns inzichten en in zijn keuzen en de beperkingen die daaraan inherent zijn. Het helderst zijn in het POW de krachten te zien van de systeemwereld, van de maatschappij. Het hardnekkigste gegeven is de dimensie van het geld, van de schaarste in het leven van John. De tegenkrachten van de kant van John komen in beeld op het moment dat hij zegt, dat hij 'gek' wordt van geld. Hij is erg bang voor schaarste, omdat schaarste voor hem de beleving met zich meebrengt van onmacht. Hij heeft geen verweer tegen deurwaarders en tegen de bewindvoerder.

¹⁷¹ Dit onderwerp komt aan de orde in hoofdstukken 2 en 3.

¹⁷² Hoofdstuk 4 heeft onder meer in 'krachten' en 'immanentie' zwaartepunten.

Een andere kracht komt in het spel als ik met John naar de Rotterdamse sociale advocaten ga voor hulp en advies: we kunnen iets 'terugdoen', we zijn niet willoos overgeleverd aan de krachten in een drama dat we niet willen. Dat tempert de onmacht allemaal, maar de machines van het ambtelijk apparaat produceren aan de lopende band moeilijkheden voor John: belastingdienst, oude schulden die als lijken uit de kast komen. Allemaal assemblages en machines in Deleuziaanse zin. Ik maak mee dat John gevangen is in zijn situatie, hij ziet geen kans om de factoren van zijn situatie te overstijgen, hij komt er niet overheen of erbovenuit. Hij beleeft alleen zijn gevangenschap in de situatie, zijn immanentie weegt op hem. En op de pastor. Zo gaat het spel der krachten.

10.3 Vluchtlijnen vinden¹⁷³

Ondanks alle schaarste en angst woont John nog in zijn flat. Elke morgen wordt hij wakker in dát huis. En in dat ontwaken komt het onbereflecteerde moment voor, dat nog niet bezet is door sociale zaken, ambtenarij en deurwaarders. Dat grensmoment is er, hoe kort ook. En het is erg belangrijk, omdat hij daarmee het tastbare bewijs heeft dat er kernen van vrijheid intact zijn in zijn leven. Hij heeft me weleens verteld van het moment dat hij zijn blote voeten op het kleedje voor het bed zet. Hoe hij op dat moment de keuze maakt om te gaan leven. Dan begint het proces waarin ook de tegenkrachten op hem afkomen die proberen zich meester te maken van hem. Het moment van opstaan en het overwinnen van de vermoeidheid zie ik in de exposure als het punt van beslissend belang dat nog in Johns leven intact en vrij is. Hier ligt het beginpunt van een vluchtlijn voor John. Omdat ik weet dat hij dat moment ook zelf zo ervaart herinner ik hem daar regelmatig aan. Vanuit de beleving van dat moment probeer ik dan een lijn te leggen met andere belevenissen in zijn leven die net als vluchtlijnen onvoorwaardelijk zijn.

10.4 De lijdende God¹⁷⁴

Het is van belang vanuit welk perspectief het gesprek plaatsvindt. Het is een pastorale keuze om het verleden van John te articuleren vanuit zijn toekomst, die eigenlijk net zo onvoorwaardelijk is als zijn vluchtlijn. De keuze is ingegeven door het perspectief van de filosofie van de tijd van Deleuze. De deleuziaanse optiek lijkt mij verenigbaar met de christelijke optiek van het Rijk van God en met name dus van de toekomst. Achter Johns pijnlijke vragen zie ik immers zijn vraag naar recht en geluk en dus naar 'toekomst' en onvoorwaardelijkheid. Omdat het menselijk lijden dus God aangaat doe ik bij wijze van interventie in het gesprek in het ultieme toekomstperspectief van het Rijk van God voorstellen om vanuit een hoe minimaal ook geformuleerd verlangen zijn dag in te delen. Zolang het goede er niet in slaagt te overwinnen in zijn leven, zolang komt God niet aan zijn trekken. Zolang mensen lijden, zolang lijdt God eveneens. Met deze overwegingen kom ik terecht bij Bonhoeffers concept 'der leidende Gott' en nóg verder kijkend zie ik de dynamiek van het klassieke Joodse denken tevoorschijn komen¹⁷⁵. Al deze overwegingen komen aan de orde als ik in de praktijk van het werk reflecteer op mijn betrokkenheid bij John.

10.5 Verlangen

Tijdens het gesprek zoek ik om die reden naar sporen van het verlangen van John met betrekking tot zijn leven. Als ik John bezoek en ik spreek met hem, dan worden in de

¹⁷³ 'Vluchtlijnen' is een kernpunt in hoofdstuk 4.

¹⁷⁴ Het thema 'de lijdende God' wordt behandeld in hoofdstuk 5.

¹⁷⁵ Deze materie komt aan de orde in hoofdstuk 6 en 7.

exposure de knelpunten voelbaar, de punten waar zijn verlangen en zingeving stokken en waaromheen zijn tobben zich afspeelt. In het gesprek stuiten we behalve op de hete hangijzers ook op zijn waardering van zijn levensverhaal. In de combinatie van die twee gegevens zit de angel van zijn lijden. Het lijden van John is zijn grenssituatie waarop geen antwoord is dan alleen een sprongsgewijze nieuwe vorm van leven. Het pastoraat in de achterstandswijk werkt als een mengeling van presentie en interventie. Interventiepogingen om zijn inschatting van de dingen ter discussie te stellen en om een recontextualisering van de vragen te ondernemen zijn pastoraal de moeite waard. In het geval van John moet ik rekening houden met mogelijke psychische complicaties, die ik niet kan behandelen, omdat ik geen klinisch psycholoog ben.

10.6 Wegen banen¹⁷⁶

In het pastoraat in de achterstandswijk wil je wegen banen die er nog niet zijn. Ik vind dat de concepten 'wegen banen' en 'vluchtlijn' inhoudelijk op elkaar aansluiten. Als ik met Deleuziaanse ogen rondkijk in de context die Bonhoeffers teksten oproepen, dan zie ik mogelijkheden voor vernieuwing. Bidden komt neer op rondkijken met andere ogen waarin je verlangen wél een kans krijgt, waardoor je jezelf en anderen met menselijk respect en menselijke waardigheid tegemoet treedt in de hoop dat het goede leven een kans krijgt. Bidden, recht doen onder de mensen en wachten op Gods Rijk - met die optiek reduceert Bonhoeffer het christendom tot zijn essentie. Hij voert het terug naar de 'Anfänge des Verstehens'¹⁷⁷ en creëert daarmee een vluchtlijn voor het christendom. Bonhoeffer zocht zelf naar die vernieuwing, naar de nieuwe denkstijl van 'frisse lucht' voor mensen. Met een dergelijke nieuwe niet-religieuze manier van denken ontstaat de mogelijkheid om een levenshouding en een levensverhaal te herzien. Om de feiten anders te schikken, zodat aanknopingspunten, nieuwe verbindingen tussen gebeurtenissen en nieuwe beginpunten in beeld komen. In de exposure worden bouwstenen zichtbaar voor een nieuwe taxatie van de dingen en daarmee voor een andere manier om er het hoofd aan te bieden¹⁷⁸.

10.7 Logica van het gebed

Dat proces begint in Johns huis als zijn onderkomen, waarin hij 's morgens vroeg probeert orde en zin te scheppen. Dat wijst erop dat hij er op dat moment zin in ziet en zin in heeft. Op dat punt kan ik hem ontmoeten, door hem te laten voelen dat ik zijn poging tot zingeving verneem en erken en aanmoedig. Het pastoraat is in die situatie een omtrekkende en vragende beweging in de vorm van vragen en alternatieven voorstellen.

Op het moment dat John 's morgens het leven op zich neemt, draagt hij zichzelf en verhoudt hij zich tot zijn wereld. Hij komt voor de keus om iets te gaan doen en dan begint de reflectie, dan begint zijn denken, zijn gesprek met zichzelf. Op één of andere manier mengt zijn verlangen zich in dit gesprek, dat een rondkijken in de wereld is en een inschatten van kansen voor het goede leven. In het joods-christelijke perspectief wordt die reflectie 'de dienst van het hart' of 'gebed' genoemd. Deleuze wijst erop dat de zin zijn eigen immanente logica heeft.

¹⁷⁶ Hoofdstuk 8 behandelt 'vluchtlijnen' bij Bonhoeffer.

¹⁷⁷ Brief van mei 1944, de 'doopbrief', DBW 8, p. 435.

¹⁷⁸ Nieuwe taxatie leidt tot mogelijkheden voor een nieuwe aanpak van uitdagingen. Dit standpunt bij R. Ganzevoort *Context, Coping en Zingeving*, in: T.G.I.M. Andree & P.D.D. Steegman & H.J. Tieleman & J. Visser (red.), *Levensvragen in sociaal-wetenschappelijk perspectief*. Utrecht: U.U., 1991, 27-34.

Als het verlangen zich meldt neem ik mijn verantwoordelijkheid als pastor. Ik begin niet over God met John, maar ik veroorloof me de vrijheid om samen met hem naar kansen voor zijn verlangen en dus voor verandering te zoeken. Eén van de vaste punten die er zijn is de normaliteit die Adham bijvoorbeeld meebrengt in de relatie met John. Hij stelt regelmatig acties voor aan John. Meegaan fietsen naar een klus die Adham voor iemand doet, bijvoorbeeld. Omdat de gezondheid van John matig is proberen we hem minder te laten roken. Je ziet trouwens bij kwetsbare buurtbewoners vaak dat ze excessief roken, de sigaret is het laatste overgangsobject. Bij John is de normaliteit zoek en dat veroorzaakt veel onzekerheid bij hem.

10.8 Rizoom¹⁷⁹

John en andere mensen in achterstandswijken worden geacht de algemene dagelijkse levensverrichtingen te beheersen. Instanties helpen hen om in voldoende mate zelfredzaam te worden. Ik vind dat die strategie niet werkt, zolang de instanties niet ook de mogelijkheden voor zingeving verdisconteren. De lijn van de zelfredzaamheid zie je niet vaak bij kwetsbare buurtbewoners, omdat ze niet vanuit hun ontwaken komen tot het mentaliserend of mediterend gesprek met zichzelf. Op de bodem aller vragen ligt immers de zinloosheid van de wereld¹⁸⁰. Zij zien doorgaans de zin van de algemene dagelijkse levensverrichtingen niet in, die zin zijn ze kwijt en is ook niet zomaar voorhanden. Ze zeggen ook vaak letterlijk dat ze 'geen zin meer in het leven hebben'. Ze verhouden zich niet eens meer tot de meest directe omgeving. Met hun eigen huis, familie, eigen lichaam is er geen wisselwerking, geen 'attentie'. Die dingen ontgaan hun en ze raken geïsoleerd en vereenzaamd. Om die reden is de woning vaak verwaarloosd en vervuild. Het vermogen om zin te geven aan de dagelijkse dingen is gemankeerd en dat is een vorm van lijden. Maatschappelijk werkers regelen alle zaakjes van de mensen vanuit het perspectief van bovenaf of van buitenaf. Maar voor de kwetsbare buurtbewoner is er altijd vooral de 'Blick von Unten'¹⁸¹. Zij voelen aan den lijve de benauwdheid van de stapelproblematiek in hun situatie. Als je de buurtbewoner in de ogen ziet, vraag je als pastor 'van onderop': Hoe gaat het met je? Hoe voelt het om John te zijn? Ook de kredietbank en de bewindvoerder daarvan kijken van bovenaf en niet 'von Unten'. Zij voelen niet de pijn als ze opnieuw snijden in het leefgeld van John, waardoor hij onder de armoedegrens komt en voor de zoveelste keer bang wordt. De bewindvoerder heeft geen boodschap aan Johns schizofrenie. De juffrouw van de kredietbank heeft het nooit meegemaakt dat hij van het ene moment op het andere door de spanning begint te hallucineren. Het gesprek in die gemankeerde en gespannen situatie is de plaats van het pastoraat. Het gesprek met John betekent voor mij exposure. In het gesprek benoemen John en ik de stand van zaken en zijn waardering en inschatting daarvan. Die inschatting is een rizomatisch zoekproces, omdat we zoeken naar een punt of een gebeurtenis vanwaaruit het leven weer kan gaan stromen.

¹⁷⁹ Misschien heeft het wijkpastoraat de vorm van een rizoom. Hoofdstuk 9 volgt de vluchtlijnen in het wijkpastoraat.

¹⁸⁰ Ik maak een variant op het gezegde van Isaac da Costa (1798-1860) in zijn gedicht *De stem des Heeren*: 'Op den bodem aller vragen ligt des werelds zondeschuld'. Ik denk dat niet zozeer 'zonde' in de gereformeerde betekenis aan de orde is, maar veeleer 'zonde' als 'gebrek aan zin'. Ik moet tijdens mijn werk nogal eens denken aan deze uitspraak van Da Costa.

¹⁸¹ DBW 8, p. 38.

Het kan betekenen dat ik met een vrouwelijke vrijwilliger op vrijdagavond naar de Jumbo ga en met een tas met schoonmaakmiddelen, shampoo en wasmiddelen bij John aanbel. Je ziet dan een zucht van opluchting als iemand met vaardige hand zijn keuken op orde brengt, de vieze handdoeken in de wasmachine doet. John komt niet op het idee om zoiets te doen en als het hem overkomt in zijn eigen huis dat iemand een punt daarin oppakt en gebruikt als beginpunt van iets wat John alleen maar kan hopen, dan is dat een vluchtlijn voor hem, hoewel hij het woord niet kent. Voor hem is het een beleving van het difference in positieve zin. Zijn geluk en zijn verlangen gaan dan weer een beetje en even maar stromen. Iets soortgelijks overkomt hem als Adham met een opgeknapte fiets bij hem komt en hem meeneemt om zomaar te fietsen door de wijk. Een dergelijk klein geluk kan hij in zijn tunnelvisie niet meer bedenken en het moet hem aangereikt worden.

Maar al die kleine gelukjes scheppen precedents die hem stimuleren om lukraak - rizomatisch, op goed geluk - op zoek te gaan naar kansen voor zijn verlangen en zijn geluk. Beide kan hij leren voelen op vluchtlijnen. Het is pastoraal van belang dat hij went aan breuken en vluchtlijnen. Ik heb het meegemaakt dat ik een vrijwilligster meenam in een situatie die naar mijn idee volkomen reddeloos was. Tot mijn volledige verrassing begon de vrouw meteen met het openzetten van het raam van het rokershol. Dat was voor de buurtbewoner en voor mij letterlijk een 'eye opener'. Vanuit zulke minimale 'successen' gaat de zoektocht verder naar nieuwe kansen. Verder - horizontale transcendentie.

Conclusies en aanbevelingen

1. Een spreken over God en mens en wereld dat niet de intrinsieke menselijke kwetsbaarheid verdisconteert doet geen recht aan de menselijke realiteit en zet zich daarmee buiten spel. De exposure als methode kan de theologie voorzien van een betrokkenheid op al het menselijke tot in de godverlatenheid in zijn vele vormen toe.
2. De exposure staat garant voor het realiteitsgehalte van de theologie, een realisme dat in het hele werk van Bonhoeffer te vinden is en ook in het transcendentaal empirisme dat Deleuze voorstaat.
3. Bonhoeffer raakt de kern van het christelijke levensbesef als hij in zijn werk en vooral in de laatste brieven de intrinsieke verbinding markeert tussen God en het lijden. De synagoge en de kerk insisteren op aanvullende wijze al eeuwenlang op deze verbinding. In deze context kan de exposure benoemd worden als de uitkijkpost van een theologia crucis.
4. Het concept 'Beten' bij Bonhoeffer kan effectief neerkomen op een theologische operationalisering van het niet-religieuze concept 'exposure'. Met name Bonhoeffers term 'Weite des Herzens' wijst in die richting. Met het oog op de rabbijnse aanduiding van het gebed als de 'dienst van het hart' kan verdedigd worden dat 'Weite des Herzens' en de exposure in Deleuziaanse zin als concepten in lijn zijn met de roots van de joods-christelijke traditie.
5. In dezelfde lijn kan verdedigd worden dat 'das Gerechte Tun unter den Menschen' en 'Warten auf Gottes Zeit' in aansluiting op 'Beten' soortgelijke vertolkingen kunnen zijn van de rizomatiek als context van het concept 'vluchtlijn'. Het kan onderzocht worden of en in hoeverre deze woorden van Bonhoeffer zich verhouden tot de nomadische ethiek die Deleuze en Guattari voorstaan in onder meer *Mille Plateaux* en die later is uitgewerkt door Rosi Braidotti in haar bundel *Op doorreis. Nomadisch denken in de 21e eeuw*.
6. Bonhoeffers reductie van het christendom tot bidden als gestalte van exposure, het rechte doen onder de mensen en wachten op Gods tijd is terzake, omdat het de facto neerkomt op de productie van zin in de wereld door mensen.
7. De woorden van Bonhoeffer 'Beten, das Rechte tun unter den Menschen' en het 'warten auf Gottes Zeit' en het discours van Deleuze voor zover het focust op 'gebeuren' vormen een rizoom. Het pastorale werk in de achterstandswijken is de plaats of misschien wel het territorium van dat rizoom.
8. De methode van Deleuze die hij in combinatie presenteert in *Différence et répétition* en *Logique du sens* attendeert overtuigend op de menselijke mogelijkheid om steeds opnieuw te beginnen en te herbeginnen. Alleen om die reden al kan zijn methode de attentie van de exposure voor vluchtlijnen verscherpen en nóg meer bij de les houden. Verder brengt zijn methode een focus met zich mee op de menselijke mogelijkheid om zin te produceren in de wereld. Het denken van Deleuze kan bijdragen aan de verhoging van de kwaliteit en integriteit van het wijkpastoraat waar exposure de voornaamste methode van is.

9. De onder 8. genoemde combinatie van het Deleuziaanse denken kan tegemoet komen aan de breedte van het moderne levensbesef, waarin zinvragen verbannen zijn 'achter de voordeur', alwaar de mensen er onthand mee omgaan. Het concept vluchtlijn attendeert op het zoeken naar en vinden van breuken met de huidige situatie van mensen, op mogelijkheden om te 'worden', op beweging, op vertrek en op relaties met het 'buiten', met het andere-dan-ik, kortom op 'metanoia'.

10. Exposure vormt een noodzakelijke voorwaarde voor de waarneming van vluchtlijnen. In de houding van de exposure is het vooral de methodische skepsis die het meest bijdraagt aan het in beeld komen van het lijden en van vluchtlijnen.

11. Het gratuite karakter van de vluchtlijn sluit aan bij de gratuite onvoorwaardelijkheid van het Rijk van God. Het verdient aanbeveling om in de praxis van het exposure-pastoraat te onderzoeken welk godsbeeld, welk mensbeeld en welk wereldbeeld ontstaan als je de joods-christelijke kernbegrippen gaat doorlichten vanuit het denken van Deleuze en Guattari. Hier ligt de relevantie van de exposure en van Deleuze en Guattari voor de theologie.

12. Het vermoeden is te rechtvaardigen dat aan de hand van de focus van Deleuze in *Logique du sens* op 'gebeuren' en op 'zin' en vanwege het concept vluchtlijn het werk in het wijkpastoraat kan winnen aan effectiviteit door mensen in achterstandswijken te steunen in het winnen of herwinnen van de regie over hun leven. De mensen in die wijken staan voor de opgave - het kan hier alleen aangeduid worden - om de plaats te zijn waar 'zin' zich uitspreidt over de dingen die gebeuren, doordat mensen erin slagen om een waardig antwoord op de gebeurtenissen te formuleren. Zonder de juiste voeling met de 'gebeurtenissen', die er is in de realiteit van de exposure, is er voor echte zin geen plaats. Deze aansluiting kan nader onderzocht worden.

13. De werkhouding van de exposure is een noodzakelijke voorwaarde voor de pastor om zo eerlijk mogelijk intensief en extensief recht te doen aan de ervaringen van bewoners van achterstandswijken. De exposure als klimaat van communicatie maakt het in zekere mate mogelijk voor werkers en buurtbewoners om elkaars lasten te dragen, omdat exposure het mogelijk maakt dat mensen elkaar ontmoeten en ontvangen tot op het niveau van grenssituaties.

14. De exposure behoedt de werker ervoor te verzanden in kerkelijke of culturele plichtplegingen in het pastorale gesprek. Je kunt de betrekking in de exposure een geïntensiverde luisterhouding of 'vernemende attitude' noemen, waardoor het pastoraat zich gestructureerd en zonder omwegen op het existentiële niveau begeeft¹⁸².

¹⁸² 'Wie die Liebe zu Gott damit beginnt, daß wir sein Wort hören, so ist es der Anfang der Liebe zum Bruder, daß wir lernen, auf ihn zu hören. Es ist Gottes Liebe zu uns, daß er uns nicht nur sein Wort gibt, sondern uns auch sein Ohr leiht. So ist es sein Werk, daß wir an unserem Bruder tun, wenn wir lernen, ihm zuzuhören. Christen, besonders Prediger, meinen so oft, sie müßten immer, wenn sie mit andern Menschen zusammen sind, etwas »bieten«, das sei ihr einziger Dienst. Sie vergessen, daß Zuhören ein größerer Dienst sein kann als Reden. Viele Menschen suchen ein Ohr, das ihnen zuhört, und sie finden es unter den Christen nicht, weil diese auch dort reden, wo sie hören sollten'. Dit citaat van Bonhoeffer uit *Gemeinsames Leben* wijst op het belang van 'ter zake komen' in het pastorale gesprek. DBW 5, p. 82 e.v.

15. Dat 'Warten auf Gottes Zeit' geen passieve houding is wordt voelbaar aan de ondersteuning die Adham en ik geven aan John. Zonder het 'Beten' en het 'Tun des Gerechten unter den Menschen' krijgt het pastorale werk in zijn situatie geen inhoud. Het is onmisbaar om in de exposure als de 'Weite des Herzens' te vernemen welke feiten hij niet heeft kunnen verwerken, welke psychische beschadigingen hij omdraagt en hoe hij daardoor in relationele sfeer gehandicapt is. Zolang hem op deze punten geen recht is gedaan door hen effectieve en deskundige hulp te verlenen is hij niet vrij om 'zin' te ontwikkelen en te ervaren. Met andere woorden: zolang zal er geen verlossing geschieden.

16. Het verdient aanbeveling om de wederzijdse ontsluiting van de exposure als methode, het concept 'gebeurtenis' van Deleuze en Bonhoeffers aansporing om christelijke begrippen niet-religieus te gebruiken om het de werkers in het wijkpastoraat mogelijk te maken om de positie van de mensen in achterstandswijken met merkbaar effect te presenteren in het politieke krachtenveld, met name met betrekking tot de politieke besluitvorming op het gebied van de WMO.

Literatuur

- Th. W. Adorno, in: *Gesammelte Schriften*, deel 7: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- Th. W. Adorno, in: *Gesammelte Schriften*, deel 4: *'Minima Moralia'*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- Aristoteles, *Metaphysika A*, 980b28-981a24.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethiek*.
- A. Baart, *Een theorie van de presentie*, Amsterdam: Boom Lemma, 2004.
- A. Badiou, *Paulus. De fundering van het universalisme*, Kampen: Ten Have, 2008.
- F. Balke, *Gilles Deleuze*, Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1998
- D.C. Barber, *Deleuze and the naming of God*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015
- F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten. Dietrich Bonhoeffers "Ethik" und ihr philosophischer Hintergrund*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- K. Barth, *Römerbrief (2)*, Zürich: Theologischer Verlag, 1976 (11e druk).
- J. Baudrillard, *Simulacra and simulation*, Michigan: University of Michigan Press, 1994.
- Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press, 2000.
- S. Beckett, *Quad et autres pièces pour la télévision*, Traduit de l'anglais par Edith Fournier, suivi de Gilles Deleuze, *L'Épuisé*. Parijs: Les Éditions de Minuit, 1992.
- J.H. van den Berg, *De dingen: vier metabletische overpeinzingen*, Nijkerk: Callenbach, 1965.
- H. Bergson, *Tijd en vrije wil*, Amsterdam: Boom, 2014.
- E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. De biografie*, Baarn: Ten Have, 2002.
- E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rororo 680, Bildmonographien rm 236, Hamburg: Reinbek, 1976.
- E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer und die Juden*, in: Ernst Feil/Ilse Tödt (Hg.) *Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute*, (IBF 3), München 1980
- Bion, W.R. *Notes on Memory and Desire*, The International Psychoanalytic Forum, Vol. 2, nr. 3, 1967.
- B. Blans, e.a., *Stapstenen: opstellen over spiritualiteit en filosofie. Aangeboden aan Ilse N. Bulhof*, Best: Damon, 1997.
- D. Bonhoeffer, *Dietrich Bonhoeffer Werke*, Tübingen: Gütersloher VerlagsHaus,
- D. Bonhoeffer, *'Die Finkenwalder Rundbriefe: Briefe und Texte von Dietrich Bonhoeffer und seinen Predigerseminaristen 1935 - 1946'*. Ergänzungsband bij DBW 14 en 15, uitgegeven door Ilse Tödt. Tübingen, Gütersloher Verlagshaus: 2013.
- M. Bonta en J. Protevi, *Deleuze and geophilosophy. A Guide and glossary*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006
- S. Bowden, *The priority of events. Deleuze's Logic of sense*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- R. Braidotti, *Nomadic subjects*, New York: Columbia University Press, 1994
- R. Braidotti, *Op doorreis. Nomadisch denken in de 21ste eeuw*, Amsterdam: Boom, 2004.
- R. Braidotti, *Transpositions*, Cambridge/Malden: Polity Press, 2006.
- B. Brecht, *Gesammelte Werke*, Frankfurt: Suhrkamp, 1967, deel 15.
- I. Bulhof, *Naar een 'postmoderne' spiritualiteit?*, in: *Van inhoud naar houding*, Kampen: Kok Agora, 1995.
- F.J.J. Buytendijk, *Over de pijn*, Utrecht: Aula, 1961.

T. Cousineau, *'The future of an illusion: Melvilles deconstruction of Deleuzes a/theology'*, in: *'Deleuze and Religion'*, uitgegeven door Mary Bryden, Londen: Routledge, 2001

P. Declerck, *Les Naufragés. Avec les clochards de Paris*. Parijs: Plon, collection 'Terre Humaine', 2001.

G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Parijs: Presses Universitaires de France, 1953.

G. Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, Parijs: Presses Universitaires de France, 1962.

G. Deleuze, *La Philosophie critique de Kant*, Parijs: Presses Universitaires de France, 1963.

G. Deleuze, *Proust et les signes*, Parijs: Presses Universitaires de France, 1964. - rééd. 2010

G. Deleuze, *Nietzsche*, Parijs: Presses Universitaires de France, 1965.

G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, Parijs: Presses Universitaires de France, 1966.

G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Parijs: Les éditions de Minuit, 1968.

G. Deleuze, *Différence et répétition*, Parijs: Presses Universitaires de France, 1968.

G. Deleuze, *Logique du sens*, Parijs: Les éditions de Minuit, 1969.

G. Deleuze, *Dialogues avec Claire Parnet*, Parijs: Flammarion, 1977.

G. Deleuze, *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2*, en collaboration avec Félix Guattari, Parijs: Les éditions de Minuit, 1980.

G. Deleuze, *Spinoza - Philosophie pratique*, Parijs: Les éditions de Minuit, 1981.

G. Deleuze, *Francis Bacon: logique de la sensation*. Parijs, Éditions du Seuil, 2002.

G. Deleuze, *Foucault*, Parijs: Les éditions de Minuit, 1986.

G. Deleuze, *Pourparlers 1972 - 1990*, Parijs: Les éditions de Minuit, 1990.

G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, en collaboration avec Félix Guattari, Parijs: Les éditions de Minuit, 1991.

G. Deleuze, *Critique et clinique*, Parijs, Les éditions de Minuit, 1993.

G. Deleuze, *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, édité par David Lapoujade, Parijs: Les éditions de Minuit (coll. « paradoxe »), Paris, 2002.

G. Deleuze, *Deux régimes de fous*, Textes et entretiens 1975-1995, édité par David Lapoujade, Parijs: Les éditions de Minuit, 2003.

G. Deleuze, *Francis Bacon - Logik der Sensation*, Wilhelm Fink Verlag, München, vertaling uit 1995

G. Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*. Wilhelm Fink Verlag, München, 1993

G. Deleuze, *Henri Bergson*. Hamburg, Junius Verlag: 2007.

J. Derrida, *Chora*, in: *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Parijs: Édition de l'École des Hautes Études et Sciences Sociales, 1987.

J. Derrida, *Khora*, in: *On the name*, Stanford: Stanford University Press, 1995.

A. Dinter/H.-G. Heimbrock/K. Söderblom (Hg.), *Einführung in die empirische Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

S. Dramm, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in sein Denken*, Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2001.

A. Dumas, *Une théologie de la réalité*, Genève: Labor et Fides, 1968.

G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1955.

M. Eigen, *The electrified tightrope*, New Jersey: Jason Aronson, Northvale, 1993.

X. Emmanuelli en C. Malabou, *La grande exclusion - L'urgence sociale, symptôme et thérapeutique*. Parijs: Bayard, 2009.

- E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Welverständnis*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991.
- J. Foudraïne, *Wie is van hout?*, Bilthoven: Ambo, 1971.
- J. Foudraïne, *De man die uit zijn hersenen zakke*, Amsterdam: Ambo, 1998.
- J. Foudraïne, *Metanoia*, Hillegom: Samsara, 2004.
- J. Foudraïne, *Bunkerbouwers. Ontmoetingen met afgeslotenen*, Amsterdam: Ambo, 1997.
- C. Green, *The sociality of Christ and Humanity*, Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- P. de Graeve, *Gilles Deleuze en het materialisme*, Zoetermeer, Klement: 2012.
- W. Hartmann, *Existenzielle Verantwortungsethik: Eine moraltheologische Denkform als Ansatz in den theologisch-ethischen Entwürfen von Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer*, Berlin/Münster/Wenen/Zürich/Londen: LIT Verlag, 2005.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979.
- M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1957.
- P. Heyndrickx, K. Vansevenant, (Red.), *Meervoudig gekwetsten. Contextuele hulpverlening aan maatschappelijk kwetsbare mensen*, Tiel: Lannoo, 2005
- H. IJzerman, *Een messiaans moment in een oude stadswijk*, in: Gereformeerd Theologisch Tijdschrift 102 (2002) nr. 2.
- K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*, München: Piper, 1996 (20).
- K. Jaspers, *Philosophie*, Berlin/Heidelberg/New York: Springer Verlag, 1973.
- K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauung*, Berlin/Heidelberg/New York: Springer Verlag, 1971.
- K. Justaert, *Transcendentie in immanentie. Goddelijke hoogtes en laagtes met Heidegger, Deleuze en Derrida*, Antwerpen/Apeldoorn: Garant, 2010.
- K. Justaert, *Theology after Deleuze*, Londen/New York: Continuum, 2012.
- E. Jüngel, *Das Geheimnis der Stellvertretung. Ein dogmatisches Gespräch mit Heinrich Vogel*, in: Eberhard Jüngel, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*. Theologische Erörterungen III, Chr. Kaiser München, 1990, p. 243-260 (Laudatio zum 80. Geburtstags Vogels, (1984).
- E. Jüngel, *Bonhoeffers Beitrag zur Heimkehr der Rede vom Tode Gottes in die Theologie*, in: *Gott als Geheimnis der Welt*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, p. 74 e.v.
- B.M. Kaiser, *Literatuur en leven: compositie en affect bij Deleuze*, in: *Wijsgerig perspectief*, 54, nummer 2.
- Kang, An Il, *Von der "Nachfolge" zur "Ethik" der Verantwortung. Die Bedeutung der ethischen Konzeptionen Dietrich Bonhoeffers für die Theologie und Kirche in Südkorea*. Berlin: Lit Verlag, 2014.
- T. Karttunen, *Die polyphonie der Wirklichkeit*, Joensuu: University of Joensuu/Faculty of Theology, 2004.
- M. De Kesel, 'Ter inleiding bij 'L'Immanence: une vie...', in: 'De witte raaf', nr. 119, januari-februari 2006.
- J. Kessels, *'Scholing van de geest. Wat ik leerde van Socrates'*. Amsterdam: Boom, , 2014.
- S. Kierkegaard, *'Papirer' IV A*.

S. Kierkegaard, *Papirer IX A*.

S. Kierkegaard, '*Krankheit zum Tode*', Anti-Climacus, Kopenhagen, 1849

R.D. Laing, *Het verdeelde zelf*, Meppel: Boom, 1969.

R.D. Laing, *De naakte feiten*, Amsterdam/Meppel, Boom, 1976.

R.D. Laing, *De strategie van de ervaring*, Meppel: Boom, 1967.

R.D. Laing, *Het zelf en de anderen*, Meppel: Boom, 1973.

F. de Lange, *Wachten op het verlossende woord: Dietrich Bonhoeffer en het spreken over God*, Baarn: Ten Have, 1995

E. Levinas, *De totaliteit en het Oneindige*, Baarn: Ambo, 1987.

R. Mayer, *Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung, und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1969.

J.B. Metz, *Memoria passionis*. Freiburg: Verlag Herder, 2011.

A.W.M. Mooij, *Psychoanalytisch gedachtegoed. Een modern perspectief*. Amsterdam: Boom, 2002.

A.W.M. Mooij, *De psychische realiteit. Psychiatrie als geesteswetenschap*, Amsterdam: Boom, 2006.

Jamie Murray, *Deleuze & Guattari. Emergent law*, Oxon/New York: Routledge, 2013.

G.W. Neven, *Bonhoeffer, theoloog van het kruis*, Kampen: Kok, 1992, Kamper Cahiers, deel 75.

F.W. Nietzsche, '*Also sprach Zarathustra. Vollständige Ausgabe*', Keulen: Atlas Verlag, zonder jaartal.

H. Ott, *Wirklichkeit und Glaube. Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers*, Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

M. Ott, *Gilles Deleuze*, Hamburg: Junius Verlag, 2005.

M. Pariser, *Brief Observations on Memory and Desire*, in: *International Journal of Psychoanalytic Self-Psychology*, 8 (2013), 1, p. 129-132

A. Parr (Ed.), *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

J. Pock, B. Hoyer, M. Schüssler, (Hg.) *Ausgesetzt. Exklusionsdynamiken und Exposureprozesse in der praktischen Theologie*, Werkstatt Theologie, Praxisorientierte Studien und Diskurse, deel 20. Wenen/Berlijn: Lit Verlag, 2012.

J. Rajchman, *The Deleuze connections*, Cambridge/Massachusetts, MIT Press: 2000

R. van Riessen, *Kenose: leeg worden of lotsverbondenheid?*, in: Bert Blans (red.) *Stapstenen. Opstellen over spiritualiteit en filosofie, aangeboden aan Ilse N. Bulhof*, Best: Damon, 1997.

E. Romein, *Hume*, in: Ed Romein, Marc Schuilenburg, Sjoerd van Tuinen (red.) *Deleuze Compendium*, Amsterdam: Boom, 2009.

K.A. Schippers, *Er zijn voor anderen. Bundel aangeboden aan prof. drs. K.A. Schippers*, Kampen, Kok: 1990.

K.A. Schippers, *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk*, Kampen, Kok: 1990.

T. Schlattmann, R. van Waarde en H. IJzerman, *Zo wordt het spel gespeeld*, Ootmarsum: Van der Ros Communicatie, 2012.

- K. Sierink, *Pastoraat als wegbereiding. De betekenis van Dietrich Bonhoeffer voor het pastoraat*, Den Haag: Boekencentrum, 1986.
- D. Sölle, *On earth as in heaven*, Westminster/John Knox Press: Louisville, 1993.
- H. Somers-Hall, *Deleuze's Difference and repetition*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Piotrek Świątkowski, *Dynamische genese van zin. Deleuze's analyse van de werking van het verlangen in Logique du Sens*, Alblasterdam: Haveka, 2013.
- C. Tietz-Steiding, *Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft: eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- C. Tietz-Steiding, *Dietrich Bonhoeffer. Theolog im Widerstand*, München: Verlag C.H. Beck, 2013.
- P. Verhaeghe, *Identiteit*, Amsterdam: De Bezige Bij, 2013
- J. Williams, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- J. Williams, *Gilles Deleuze's Logic of sense*, Edinburgh: Edinburgh University Press: 2009
- J. Williams, *Gilles Deleuze's Difference and repetition*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- L.J.J. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, G.H. von Wright en G.E.M. Anscombe (Ed.). New York: Harper & Row, 1961
- R.K. Wüstenberg, *Eine Theologie des Lebens. Dietrich Bonhoeffers „nichtreligiöse Interpretation“ biblischer Begriffe*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006.
- T. Wyller, *Glaube und autonome Welt. Diskussion eines Grundproblems der neueren systematischen Theologie mit Blick auf Dietrich Bonhoeffer, Oswald Bayer und K.E. Logstrup*, Berlin: De Gruyter, 1998.
- E.B. Young, *The Deleuze & Guattari Dictionary*, London: Bloomsbury Press, 2013.